www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

آموزش فلسفه

جلد ۲

بسم الله الرحمن الرحیم

آموزش فلسفه

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

سازمان تبلیغات اسلامی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

آموزش فلسفه جلد دوم ----- ۱۷

مشخصات کتاب ----- ۱۷

بخش چهارم ----- ۱۷

درس سی و یکم ----- ۱۷

علت و معلول ----- ۱۷

مقدمه ----- ۱۷

مفهوم علت و معلول ----- ۱۷

کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم ----- ۱۹

تقسیمات علت ----- ۲۱

خلاصه ----- ۲۶

پی نوشت ----- ۲۸

درس سی و دوم ----- ۲۸

اصل علیت ----- ۲۸

اهمیت اصل علیت ----- ۲۸

مفاد اصل علیت ----- ۳۰

ملاک احتیاج به علت ----- ۳۲

خلاصه ----- ۳۴

درس سی و سوم ----- ۳۶

رابطه علیت ----- ۳۶

حقیقت رابطه علیت ----- ۳۶

راه شناختن رابطه علیت ----- ۳۸

مشخصات علت و معلول ----- ۴۱

خلاصه ----- ۴۳

درس سی و چهارم ---- ۴۵
رابطه علیت در میان مادیات ---- ۴۵
منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات ---- ۴۵
ارزیابی اعتقاد مزبور ---- ۴۷
راه شناختن علتهای مادی ---- ۴۸
خلاصه ---- ۵۱
درس سی و پنجم ---- ۵۳
وابستگی معلول به علت ---- ۵۳
تلازم علت و معلول ---- ۵۳
تقارن علت و معلول ---- ۵۵
بقاء معلول هم نیازمند به علت است ---- ۵۸
خلاصه ---- ۶۱
درس سی و ششم ---- ۶۳
مناسبات علت و معلول ---- ۶۳
سنخیت علت و معلول ---- ۶۳
حل یک شبهه ---- ۶۴
وحدت معلول در صورت وحدت علت ---- ۶۶
وحدت علت در صورت وحدت معلول ---- ۶۸
خلاصه ---- ۷۰
درس سی و هفتم ---- ۷۲
احکام علت و معلول ---- ۷۲
نکاتی پیرامون علت و معلول ---- ۷۲
محال بودن دور ---- ۷۵
محال بودن تسلسل ---- ۷۷
خلاصه ---- ۷۹
درس سی و هشتم ---- ۸۱

علت فاعلی ---- ۸۱
مقدمه ---- ۸۱
علت فاعلی و اقسام آن ---- ۸۱
نکاتی پیرامون اقسام فاعل ---- ۸۴
اراده و اختیار ---- ۸۶
خلاصه ---- ۹۰
پی نوشت ---- ۹۲
درس سی و نهم ---- ۹۲
علت غائی ---- ۹۲
تحلیلی در باره افعال اختیاری ---- ۹۲
کمال و خیر ---- ۹۴
غایت و علت غایی ---- ۹۶
خلاصه ---- ۱۰۲
درس چهلم ---- ۱۰۳
هدفمندی جهان ---- ۱۰۳
مقدمه ---- ۱۰۳
نظریه ارسطو در باره علت غائی ---- ۱۰۳
نقد ---- ۱۰۵
حل چند شبهه ---- ۱۰۷
هدفمندی جهان ---- ۱۰۹
خلاصه ---- ۱۱۱
پی نوشت ---- ۱۱۲
بخش پنجم ---- ۱۱۲
درس چهل و یکم ---- ۱۱۲
مجرد و مادی ---- ۱۱۲
مقدمه ---- ۱۱۲

مفهوم واژه های مجرد و مادی ---- ۱۱۵
ویژگیهای جسمانیات و مجردات ---- ۱۱۷
خلاصه ---- ۱۱۹
پی نوشت ---- ۱۲۱
درس چهل و دوم ---- ۱۲۱
مکان چیست ؟ ---- ۱۲۱
مقدمه ---- ۱۲۱
مسئله زمان و مکان ---- ۱۲۲
فرق بین جای و کجائی و بین گاه و چه گاهی ---- ۱۲۳
حقیقت مکان ---- ۱۲۴
خلاصه ---- ۱۲۷
پی نوشت ---- ۱۳۰
درس چهل و سوم ---- ۱۳۰
زمان چیست ؟ ---- ۱۳۰
بحث درباره حقیقت زمان ---- ۱۳۰
نظریه صدرالمتالهین ---- ۱۳۴
بیان چند نکته ---- ۱۳۷
خلاصه ---- ۱۳۸
پی نوشت ---- ۱۴۱
درس چهل و چهارم ---- ۱۴۱
انواع جواهر شامل ---- ۱۴۱
نظریات درباره انواع جواهر ---- ۱۴۱
جوهر جسمانی ---- ۱۴۳
جوهر نفسانی ---- ۱۴۴
دو برهان بر تجرد نفس ---- ۱۴۶
خلاصه ---- ۱۴۷

درس چهل و پنجم ---- ۱۴۹
دنباله بحث در انواع جواهر ---- ۱۴۹
جوهر عقلانی ---- ۱۴۹
قاعده امکان اشرف ---- ۱۵۰
جوهر مثالی ---- ۱۵۴
خلاصه ---- ۱۵۶
درس چهل و ششم ---- ۱۵۹
ماده و صورت ---- ۱۵۹
نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت ---- ۱۵۹
دلیل نظریه ارسطوئیان ---- ۱۶۱
نقد ---- ۱۶۳
خلاصه ---- ۱۶۷
پی نوشت ---- ۱۷۰
درس چهل و هفتم ---- ۱۷۰
اعراض ---- ۱۷۰
نظریات فلاسفه درباره اعراض ---- ۱۷۰
کمیت ---- ۱۷۱
مقولات نسبی ---- ۱۷۳
خلاصه ---- ۱۷۶
پی نوشت ---- ۱۷۷
درس چهل و هشتم ---- ۱۷۷
کیفیت ---- ۱۷۷
مقوله کیف ---- ۱۷۷
کیف نفسانی ---- ۱۷۹
کیف محسوس ---- ۱۷۹
کیف مخصوص به کمیت ---- ۱۸۱

کیف استعدادی ---- ۱۸۲
نتیجه گیری ---- ۱۸۴
خلاصه ---- ۱۸۵
پی نوشت ---- ۱۸۷
درس چهل و نهم ---- ۱۸۸
حقیقت علم ---- ۱۸۸
مقدمه ---- ۱۸۸
اشاره ای به اقسام علم ---- ۱۸۸
حقیقت علم حضوری ---- ۱۸۹
ماهیت علم حصولی ---- ۱۹۱
تجرد ادراک ---- ۱۹۳
خلاصه ---- ۱۹۷
درس پنجاهم ---- ۱۹۸
اتحاد عالم و معلوم ---- ۱۹۸
مقدمه ---- ۱۹۸
تعیین محل نزاع ---- ۱۹۸
توضیح عنوان مسئله ---- ۲۰۰
انحاء اتحاد در وجود ---- ۲۰۱
بررسی نظریه صدر المتالهین ---- ۲۰۳
تحقیق در مسئله ---- ۲۰۵
خلاصه ---- ۲۰۶
پی نوشت ---- ۲۰۸
بخش ششم ---- ۲۰۸
درس پنجاه و یکم ---- ۲۰۸
ثابت و متغیر ---- ۲۰۸
مقدمه ---- ۲۰۸

توضیحی پیرامون تغیر و ثبات ---- ۲۰۹
اقسام تغیر ---- ۲۱۰
اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر ---- ۲۱۳
خلاصه ---- ۲۱۴
درس پنجاه و دوم ---- ۲۱۶
قوه و فعل ---- ۲۱۶
مقدمه ---- ۲۱۶
توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل ---- ۲۱۷
تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه ---- ۲۱۸
رابطه بین قوه و فعل ---- ۲۲۰
خلاصه ---- ۲۲۳
پی نوشت ---- ۲۲۴
درس پنجاه و سوم ---- ۲۲۴
دنباله بحث در قوه و فعل ---- ۲۲۴
تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر ---- ۲۲۴
تسلسل حوادث مادی ---- ۲۲۷
قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی ---- ۲۲۸
حدوث زمانی جهان مادی ---- ۲۲۹
خلاصه ---- ۲۳۱
پی نوشت ---- ۲۳۲
درس پنجاه و چهارم ---- ۲۳۲
کون و فساد ---- ۲۳۲
مقدمه ---- ۲۳۲
مفهوم کون و فساد ---- ۲۳۳
اجتماع دو صورت در ماده واحده ---- ۲۳۵
رابطه کون و فساد با حرکت ---- ۲۴۰

خلاصه ---- ۲۴۱
درس پنجاه و پنجم ---- ۲۴۳
حرکت ---- ۲۴۳
مفهوم حرکت ---- ۲۴۳
وجود حرکت ---- ۲۴۴
شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها ---- ۲۴۵
خلاصه ---- ۲۴۹
درس پنجاه و ششم ---- ۲۵۱
ویژگیهای حرکت ---- ۲۵۱
مقومات حرکت ---- ۲۵۱
مشخصات حرکت ---- ۲۵۱
لوازم حرکت ---- ۲۵۴
خلاصه ---- ۲۵۹
درس پنجاه و هفتم ---- ۲۶۱
تقسیمات حرکت ---- ۲۶۱
مقدمه ---- ۲۶۱
تقسیم حرکت بر اساس شتاب ---- ۲۶۳
تکامل متحرک در اثر حرکت ---- ۲۶۵
خلاصه ---- ۲۶۹
درس پنجاه و هشتم ---- ۲۷۱
حرکت در اعراض ---- ۲۷۱
مقدمه ---- ۲۷۱
حرکت مکانی ---- ۲۷۲
حرکت وضعی ---- ۲۷۴
حرکت کیفی ---- ۲۷۵
حرکت کمی ---- ۲۷۶

خلاصه ---- ۲۷۹
درس پنجاه و نهم ---- ۲۸۰
حرکت در جوهر ---- ۲۸۰
مقدمه ---- ۲۸۰
شبهه منکرین حرکت در جوهر ---- ۲۸۱
حل شبهه ---- ۲۸۲
دلایل وجود حرکت در جوهر ---- ۲۸۳
خلاصه ---- ۲۸۹
درس شصتم ---- ۲۹۰
دنباله بحث در حرکت جوهریه ---- ۲۹۰
یادآوری چند نکته ---- ۲۹۰
اقسام حرکت جوهریه ---- ۲۹۲
رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل ---- ۲۹۴
پیوستگی حرکات جوهریه ---- ۲۹۶
پیوستگی طولی ---- ۲۹۷
پیوستگی عرضی ---- ۲۹۸
خلاصه ---- ۲۹۹
بخش هفتم ---- ۳۰۰
درس شصت و یکم ---- ۳۰۰
راه شناختن خدا ---- ۳۰۰
مقدمه ---- ۳۰۰
علم خداشناسی و موضوع آن ---- ۳۰۲
فطری بودن شناخت خدا ---- ۳۰۳
امکان استدلال برهانی بر وجود خدا ---- ۳۰۵
برهان لمی و انی ---- ۳۰۶
خلاصه ---- ۳۰۷

درس شصت و دوم ---- ۳۰۹
اثبات واجب الوجود ---- ۳۰۹
مقدمه ---- ۳۰۹
برهان اول ---- ۳۱۰
برهان دوم ---- ۳۱۲
برهان سوم ---- ۳۱۴
خلاصه ---- ۳۱۶
درس شصت و سوم ---- ۳۱۷
توحید ---- ۳۱۷
معانی توحید ---- ۳۱۸
توحید در وجوب وجود ---- ۳۱۸
نفی اجزاء بالفعل ---- ۳۲۰
نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان ---- ۳۲۱
نفی اجزاء تحلیلی ---- ۳۲۲
خلاصه ---- ۳۲۳
پی نوشت ---- ۳۲۴
درس شصت و چهارم ---- ۳۲۴
توحید افعالی ---- ۳۲۴
مقدمه ---- ۳۲۴
توحید در خالقیت و ربوبیت ---- ۳۲۴
توحید در افاضه وجود ---- ۳۲۸
نفی جبر و تفویض ---- ۳۳۰
خلاصه ---- ۳۳۱
درس شصت و پنجم ---- ۳۳۳
صفات الهی ---- ۳۳۳
مقدمه ---- ۳۳۳

حدود شناخت خدا ---- ۳۳۳
نقش عقل در شناخت خدا ---- ۳۳۴
صفات ثبوتیه و سلبیه ---- ۳۳۵
صفات ذاتیه و فعلیه ---- ۳۳۷
خلاصه ---- ۳۴۰
درس شصت و ششم ---- ۳۴۲
صفات ذاتیه ---- ۳۴۲
مقدمه ---- ۳۴۲
حیات ---- ۳۴۲
علم ---- ۳۴۴
علم به ذات ---- ۳۴۴
علم به مخلوقات ---- ۳۴۵
قدرت ---- ۳۴۶
خلاصه ---- ۳۴۸
پی نوشت ---- ۳۵۱
درس شصت و هفتم ---- ۳۵۱
صفات فعلیه ---- ۳۵۱
مقدمه ---- ۳۵۱
سمیع و بصیر ---- ۳۵۱
متکلم ---- ۳۵۲
اراده ---- ۳۵۲
مفهوم اراده ---- ۳۵۳
حقیقت اراده ---- ۳۵۴
حکمت و نظام احسن ---- ۳۵۵
خلاصه ---- ۳۵۸
پی نوشت ---- ۳۵۹

درس شصت و هشتم ---- ۳۵۹
هدف آفرینش ---- ۳۵۹
مقدمه ---- ۳۵۹
هدف و علت غائی ---- ۳۶۰
یادآوری چند نکته ---- ۳۶۱
هدفداری خدای متعال ---- ۳۶۳
خلاصه ---- ۳۶۷
پی نوشت ---- ۳۶۹
درس شصت و نهم ---- ۳۷۰
قضاء و قدر الهی ---- ۳۷۰
مقدمه ---- ۳۷۰
مفهوم قضاء و قدر ---- ۳۷۰
تبیین فلسفی قضاء و قدر ---- ۳۷۱
مراتب فعل ---- ۳۷۲
رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان ---- ۳۷۵
فایده این بحث ---- ۳۷۷
خلاصه ---- ۳۷۸
پی نوشت ---- ۳۸۱
درس هفتادم ---- ۳۸۱
خیر و شر در جهان ---- ۳۸۱
مقدمه ---- ۳۸۱
مفهوم خیر و شر ---- ۳۸۱
تحلیل فلسفی خیر و شر ---- ۳۸۴
راز شرور جهان ---- ۳۸۸
خلاصه ---- ۳۹۰
درباره مرکز ---- ۳۹۴

آموزش فلسفه جلد دوم

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور : آموزش فلسفه مولف محمدتقی مصباح یزدی

مشخصات نشر : تهران سازمان تبلیغات اسلامی،معاونت فرهنگی ۱۳۶۴.

مشخصات ظاهری : ج : جدول

شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۸۷۶۶۲

بخش چهارم

درس سی و یکم

علت و معلول

شامل : مقدمه مفهوم علت و معلول شامل کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم تقسیمات علت

مقدمه

با پـذیرفتن کثرت در موجودات این سؤال پیش می آیـد که آیا موجودات مختلف ارتباطی با یکـدیگر دارند یا نه و آیا وجود برخی از آنها متوقف بر وجود بعضـی دیگر هست یا نه و اگر هست چند نوع وابستگی وجودی داریم و احکام و ویژگیهای هر کدام چیست .

اما اگر کسـی کثرت حقیقی موجودات را نپذیرفت چنانکه ظاهر کلام صوفیه همین است دیگر جایی برای بحث درباره ارتباط وجودی میان موجودات متعدد باقی نمی ماند چنانکه بحث در باره سایر تقسیمات وجود و موجود هم موردی نخواهد داشت .

در مبحث سـابق اشـاره کردیم که اثبـات تشـکیک خاصـی در وجـود متوقف بر اصولی است که بایـد در مبحث علت و معلول ثابت شود اینک وقت آن فرا رسیده که به مسائل مربوط به علت و معلول بپردازیم و اصول نامبرده را نیز ثابت کنیم ولی قبل از پرداختن به این مطالب باید توضیحی پیرامون مفهوم علت و معلول و کیفیت آشنایی ذهن با آنها بدهیم

مفهوم علت و معلول

واژه علت در اصـطلاح فلاسـفه به دو صورت عـام و خـاص بکـار می رود مفهوم عام علت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است هر چنـد برای تحقق آن کـافی نباشـد و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می کند .

به عبارت دیگر اصطلاح عام علت عبارت است از موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن محال است و اصطلاح خاص آن عبارت است از موجودی که با وجود آن تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می کند .

چنانکه ملاحظه می شود اصطلاح اول اعم از اصطلاح دوم است زیرا شامل شروط و معدات و سایر علل

ناقصه هم می شود بخلاف اصطلاح دوم و توضیح علت تامه و ناقصه و سایر اقسام لت خواهد آمد .

نکته ای را که باید خاطر نشان کنیم این است که موجود وابسته معلول تنها از همان جهت وابستگی و نسبت به موجودی که وابسته به آن است معلول نامیده می شود نه از جهت دیگر و نه نسبت به موجود دیگر همچنین علت از همان جهتی که موجود دیگری وابسته به آن است و نسبت به همان موجود علت نامیده می شود نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی .

مثلا حرارت از آن جهت که وابسته به آتش است و نسبت به علت خودش معلول است نه از جهت دیگر و آتش از آن جهت که منشا پیدایش حرارت می شود و نسبت به همان حرارت ناشی از آن علت است نه از جهت دیگر بنابر این منافاتی ندارد که یک موجود معین نسبت به یک چیز علت و نسبت به چیز دیگری معلول باشد و حتی منافاتی ندارد که حرارتی که معلول آتش خاصی است علت برای پیدایش آتش دیگری بشود چنانکه منافاتی ندارد که یک موجود علاوه بر حیثیت علیت یا حیثیت معلولیت دارای حیثیتهای دیگری باشد که با مفاهیم دیگری بیان می شوند مثلا- آتش علاوه بر حیثیت علیت دارای حیثیتهای دیگری است که مفاهیم جوهر جسم تغییر پذیر و . . . از آنها حکایت می کنند و هیچکدام از آنها عین حیثیت علیت آن نیست

کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم

با توضیحی که در باره مفهوم علت و معلول داده شد روشن گردید که این مفاهیم از قبیل مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیستند و چنان نیست که در خارج موجودی داشته باشیم

که ماهیت آن علیت یا معلولیت باشد همچنین مفاهیم مزبور از قبیل معقولات ثانیه منطقی نیز نیستند زیرا صفت برای موجودات عینی واقع می شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است پس این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و بهترین شاهدش این است که برای انتزاع آنها باید دو موجود را با یکدیگر مقایسه کرد و حیثیت وابستگی یکی از آنها را به دیگری در نظر گرفت و تا این ملاحظه انجام نگیرد این مفهومها انتزاع نمی شوند چنانکه اگر کسی هزاران بار آتش را ببیند ولی آن را با حرارت ناشی از آن مقایسه نکند و رابطه آنها را با یکدیگر در نظر نگیرد نمی تواند مفهوم علت را به آتش و مفهوم معلول را به حرارت نسبت دهد .

اکنون این سؤال مطرح می شود که اساسا ذهن ما از کجا با این مفاهیم آشنا شده و به وجود چنین رابطه ای بین موجودات پی برده است .

بسیاری از فلاسفه غربی پنداشته اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب دو پدیده بطور منظم بدست می آید یعنی هنگامی که می بینیم آتش و حرارت پیوسته با یکدیگر یا پی در پی تحقق می یابند مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع می کنیم و در حقیقت محتوای این دو مفهوم چیزی بیش از همزمانی یا پی در پی آمدن منظم دو پدیده نیست .

ولی این پندار نادرستی است زیرا در بسیاری از موارد دو پدیده منظما با هم یا پی در پی تحقق می یابند در حالی که هیچکدام از آنها را نمی توان علت دیگری بحساب آورد چنانکه نور و حرارت در لامپ برق همیشه با هم پدید می آیند

و روز و شب همواره پی در پی بوجود می آیند ولی هیچکدام از آنها علت پیدایش دیگری نیست . (۱)

ممکن است گفته شود هنگامی که پدیده ای را مورد آزمایشهای مکرر قرار می دهیم و می بینیم که بدون موجود دیگری تحقق نمی یابد در این صورت مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع می کنیم .

ولی می دانیم که آزمایشگران پیش از اقدام به انجام آزمایش معتقدند که میان پدیده ها رابطه علیت برقرار است و هدفشان از آزمایش این است که علتها و معلولهای خاص را بشناسند و بفهمند چه چیزی علت پیدایش چه پدیده ای است پس سؤال به این صورت مطرح می شود که ایشان قبل از انجام دادن آزمایش از کجا به مفهوم علت و معلول پی برده اند و از کجا دانسته اند که در میان موجودات چنین رابطه ای وجود دارد تا بر اساس آن در صدد کشف روابط خاص علی و معلولی برآیند .

بنظر می رسد که انسان نخستین بار این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می یابد و مثلا ملاحظه می کند که فعالیتهای روانی و تصمیم گیریها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورتهای ذهنی می کند کارهایی است که از خودش سر می زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش می باشد در حالی که وجود خودش وابسته به آنها نیست و با این ملاحظه است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می دهد

تقسیمات علت

وابستگی موجودی به موجود دیگر بصورتهای مختلفی تصور می شود مثلا پیدایش صندلی از یک سوی وابسته به چوبی است که از آن ساخته می شود و از سوی دیگر به نجاری که آن را

می سازد و از جهتی به دانش و هنری که نجار دارد و نیز به انگیزه ای که باید برای ساختن آن داشته باشد و متقابلا برای علت هم اقسامی را می توان در نظر گرفت و چون احکام همه علتها یکسان نیست لازم است پیش از پرداختن به بیان قوانین علیت و احکام علت و معلول اقسام علت و اصطلاحات آنها را یادآور شویم تا هنگام بررسی مسائل مربوطه دچار خلط و اشتباه نشویم .

برای علت بمعنای عامش یعنی هر موجودی که موجود دیگری به نحوی وابسته به آن است تقسیماتی را می توان در نظر گرفت که مهمترین آنها از این قرار است علت تامه و ناقصه علت یا بگونه ای است که برای تحقق معلول کفایت می کند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست و بعبارت دیگر با فرض وجود آن وجود معلول ضروری است و در این صورت آن را علت تامه می نامند و یا بگونه ای است که هر چند معلول بدون آن تحقق نمی یابد ولی خود آن هم به تنهایی برای وجود معلول کفایت نمی کند و باید یک یا چند چیز دیگر را بر آن افزود تا وجود معلول ضرورت یابد و در این صورت آن را علت ناقصه می گویند .

بسیط و مرکب از نظر دیگر می توان علت را به بسیط و مرکب تقسیم کرد علت بسیط مانند مجرد تام خدای متعال و جوهرهای عقلانی که باید در جای خودش اثبات شود و علت مرکب مانند علتهای مادی که دارای اجزاء مختلفی می باشند .

علت بی واسطه و با واسطه از نظر دیگر می توان علت را به بی واسطه و با واسطه تقسیم کرد مثلا تاثیر

انسان را در حرکت دست خودش می توان بی واسطه دانست و تاثیر او را در حرکت قلمی که بدست دارد با یک واسطه و در نوشته ای که می نویسد با دو واسطه و بر معنایی که در ذهن خواننده پدید می آید با چند واسطه شمرد .

علت انحصاری و جانشین پذیر گاهی علت پیدایش یک معلول موجود معینی است و معلول مفروض جز از همان علت خاص بوجود نمی آید و در این صورت علت مزبور را علت منحصره می خوانند و گاهی معلولی از چند چیز علی البدل بوجود می آید و وجود یکی از آنها برای پیدایش آن ضرورت دارد چنانکه حرارت گاهی در اثر جریان الکتریکی در سیم برق و گاهی در اثر حرکت و گاهی هم در اثر فعل و انفعالات شیمیایی پدید می آید و در این صورت علت را جانشین پذیر می نامند .

علت داخلی و خارجی علت گاهی بگونه ای است که با معلول متحد می شود و در ضمن وجود آن باقی می ماند مانند عناصری که در ضمن وجود گیاه یا حیوان باقی می ماند در این صورت آن را علت داخلی می نامند و گاهی وجود آن خارج از وجود معلول خواهد بود مانند وجود صنعتگر که خارج از وجود مصنوعش می باشد و در این صورت آن را علت خارجی می گویند .

علت حقیقی و اعدادی علت گاهی به موجودی اطلاق می شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد بگونه ای که جدایی معلول از آن محال است مانند علیت نفس برای اراده و صورتهای ذهنی که نمی توانند جدای از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند و در این صورت آن را علت حقیقی می نامند و گاهی به موجودی اطلاق می شود که در

فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد مانند پدر نسبت به فرزند و در این صورت آن را علت اعدادی و یا معد می خوانند .

مقتضی و شرط گاهی پیدایش معلول از علت متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی است در این صورت ذات علت را مقتضی یا سبب و حالت و کیفیت لازم را شرط می نامند .

نیز گاهی شرط را بر چیزی که موجب پیدایش حالت مزبور می شود اطلاق می کنند چنانکه نبودن مانع از تاثیر را شرط عدمی می خوانند .

شروط نیز به دو دسته تقسیم می شوند یکی شرط فاعلیت فاعل یعنی چیزی که بدون آن فاعل نمی تواند کار خود را انجام دهد و در واقع مکمل فاعلیت او است مانند تاثیر علم در افعال اختیاری انسان و دیگری شرط قابلیت قابل یعنی چیزی که باید در ماده تحقق یابد تا قابل دریافت کمال جدیدی از فاعل شود چنانکه جنین باید واجد شرایط خاصی شود تا روح در آن دمیده گردد .

علت مادی و صوری و فاعلی و غائی تقسیم معروف دیگری برای علت هست که آن را بر اساس استقراء به چهار قسم تقسیم می کنند یکی علت مادی یا عنصری که زمینه پیدایش معلول است و در ضمن آن باقی می ماند مانند عناصر تشکیل دهنده گیاه دوم علت صوری که عبارت است از صورت و فعلیتی که در ماده پدید می آید و منشا آثار جدیدی در آن می گردد مانند صورت نباتی و این دو قسم از اقسام علل داخلی هستند و مجموعا وجود معلول را تشکیل می دهند .

قسم سوم علت فاعلی است که معلول

از آن پدید می آید مانند کسی که صورت را در ماده ایجاد می کند و چهارم علت غائی است که انگیزه فاعل برای انجام دادن کار می باشد مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می گیرد و برای رسیدن به آن کارهایش را انجام می دهد و این دو قسم اخیر از اقسام علل خارجی بشمار می روند .

بدیهی است که علت مادی و علت صوری مخصوص معلولهای مادی مرکب از ماده و صورت است و اساسا اطلاق علت بر آنها خالی از مسامحه نیست .

لازم به تذکر است که علت فاعلی دو اصطلاح دارد یکی فاعل طبیعی که در طبیعیات بنام علت فاعلی شناخته می شود و منظور از آن منشا حرکت و دگرگونیهای اجسام است و دیگری فاعل الهی که در الهیات مورد بحث واقع می شود و منظور از آن موجودی است که معلول را به وجود می آورد و به آن هستی می بخشد و مصداق آن فقط در میان مجردات یافت می شود زیرا عوامل طبیعی فقط منشا حرکات و دگرگونیهایی در اشیاء می شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که موجود دیگری را از نیستی به هستی بیاورد .

در میان فاعلهای الهی و ایجاد کننده فاعلی که خودش نیاز به ایجاد کننده نداشته باشد بنام فاعل حق اختصاص می یابد و مصداق آن منحصر به ذات مقدس الهی می باشد .

نکته ای را که باید در پایان این درس خاطر نشان کنیم این است که همه تقسیمات علت به استثناء تقسیم اخیر تقسیمی عقلی و دایر بین نفی و اثبات است و همه آنها بصورت قضیه منفصله حقیقیه بیان می شود و اما مقتضی و شرط در واقع دو قسم

خاص از علت ناقصه می باشند و نباید آنها را بعنوان تقسیم مستقلی تلقی کرد

خلاصه

۱- موجودی که وابسته به موجود دیگری است و بدون آن تحقق نمی یابد معلول و طرف وابستگی آن علت نامیده می شود .

۲- علت اصطلاح اخصی دارد و آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کافی باشد و وجود معلول بواسطه آن ضرورت پیدا کند .

۳- علت و معلول دو عنوان متضایف هستند که در رابطه خاص و نسبت به طرف اضافه خودشان صدق می کنند و چیزی که علت برای چیز دیگری است می تواند در رابطه دیگر و نسبت به موجود سومی معلول باشد چنانکه شخص واحدی نسبت به یک فرد پدر و نسبت به فرد دیگری فرزند است .

۴- مفهوم علت و معلول از معقولات ثانیه فلسفی است و چنان نیست که ماهیت موجودی علیت یا معلولیت باشد .

۵- بعضی از فلاسفه غربی پنداشته اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده انتزاع می شود و اساسا محتوای آنها چیزی بیش از تقارن و تعاقب منظم نیست .

۶- برای ابطال این پندار همین بس که بسیاری از پدیده ها همواره با هم یا پی در پی بوجود می آیند در حالی که هیچکدام علت برای دیگری نیستند .

۷- ممکن است منشا انتزاع این دو مفهوم را تجاربی بدانند که وابستگی پدیده ای را به پدیده دیگر اثبات می کنند .

۸- ولی این وجه هم صحیح نیست زیرا علاوه بر اینکه تجارب حسی چیزی را بیش از تقارن یا تعاقب دو پدیده ثابت نمی کنند تجربه کنندگان هم قبل از اقدام به آزمایش از وجود اصل این رابطه آگاه هستند و

تجارب علمی را برای تشخیص مصادیق علت و معلول انجام می دهند .

۹- انسان نخستین بار مصداق علت و معلول را در درون خودش با علم حضوری می یابد و از مقایسه آنها با یکدیگر مفهوم علت و معلول را انتزاع می کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می دهد .

۱۰- اگر علت برای وجود معلول کافی باشد آن را علت تامه و در غیر این صورت آن را علت ناقصه می نامند .

۱۱- اگر علت دارای اجزائی باشد مرکب و در غیر این صورت بسیط خواهد بود .

۱۲- اگر علت مستقیما در پیدایش معلول مؤثر باشد بی واسطه و در غیر این صورت با واسطه خواهد بود .

۱۳- علتهایی که می توانند علی البدل در پیدایش معلول مؤثر باشند جانشین پذیر و در غیر این صورت انحصاری نامیده می شوند .

۱۴- علتی که جزء معلول باشد داخلی و گر نه خارجی می باشد .

۱۵- علتی که باید همواره با معلول باشد علت حقیقی و علت قابل انفکاک علت اعدادی یا معد نامیده می شود .

۱۶- اگر موجودی تنها در حالت و وضعیت خاصی بتواند مؤثر واقع شود آن را مقتضی یا سبب و حالت مزبور را شرط می خوانند و گاهی واژه شرط بر چیزی که موجب پیدایش وضعیت لازم می شود نیز اطلاق می گردد همچنین نبودن مانع از تاثیر را شرط عدمی می نامند .

۱۷- اگر وضعیت لازم باید در فاعل بوجود بیاید آن را شرط فاعلیت فاعل می گویند و اگر باید در ماده مورد تاثیر پدید آید آن را شرط قابلیت قابل می خوانند .

۱۸- علت مادی و علت صوری همان ماده و صورت در مرکبات جسمانی هستند که وقتی نسبت به مجموع سنجیده شوند

نام علت بر آنها اطلاق می شود به این لحاظ که هر یک از آنها در پیدایش کل مؤثر است .

۱۹- علت فاعلی همان منشا پیدایش معلول است و منظور از آن در طبیعیات منشا حرکت و دگرگونی اجسام و در الهیات منشا وجود می باشد و فاعلی که وجودش نیازمند به فاعل دیگری نباشد فاعل حق نامیده می شود .

۲۰- علت غائی همان هدف و انگیزه ای است که فاعل را وادار به انجام دادن کار می کند

پی نوشت

۱- در این باره توضیح بیشتری در درس سی و پنجم خواهد آمد .

درس سی و دوم

اصل علیت

شامل : اهمیت اصل علیت مفاد اصل علیت ملاک احتیاج به علت

اهمیت اصل علیت

همانگونه که در درس نهم بیان شد محور همه تلاشهای علمی را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده ها تشکیل می دهد و اصل علیت بعنوان یک اصل کلی و عام مورد استناد همه علومی است که در باره احکام موضوعات حقیقی بحث می کنند و از سوی دیگر کلیت و قطعیت هر قانون علمی مرهون قوانین عقلی و فلسفی علیت است و بدون آنها نمی توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید و این یکی از مهمترین نیازهای علوم به فلسفه می باشد .

بعضی از کسانی که منکر اصالت عقل و احکام عقلی مستقل از تجربه هستند و یا اساسا برای مسائل فلسفی و متافیزیکی ارزش علمی و یقینی قائل نیستند تلاش می کنند که اعتبار اصل علیت را از راه تجربه ثابت نمایند اما چنانکه بارها اشاره شده اینگونه تلاشها بیهوده و نازا است زیرا از سویی اثبات وجود حقیقی برای اشیاء عینی و خارج از نفس مرهون اصل علیت است و بدون آن راهی برای اثبات حقایق عینی باقی نمی ماند و همیشه جای این شبهه وجود خواهد داشت که از کجا فراسوی ادراکات و صور ذهنی حقایقی وجود داشته باشد تا مورد تجربه قرار گیرد و از سوی دیگر اثبات مطابقت ادراکات با اشیاء خارجی بعد از پذیرفتن آنها نیازمند به قوانین فرعی علیت است و مادامی که این قوانین به ثبوت نرسیده باشد جای این شبهه باقی است که از کجا ادراکات و پدیده های ذهنی ما مطابق با اشیای خارجی باشند تا بتوان از راه آنها حقایق خارجی

را شناخت و سرانجام با شک در قوانین علیت نمی توان کلیت و قطعیت نتایج تجربه را اثبات کرد و اثبات قوانین علیت از راه تجربه مستلزم دور است یعنی کلیت نتایج تجربه متوقف بر قوانین علیت است و فرض این است که می خواهیم آن قوانین را از راه تعمیم نتایج تجربه و کلیت آنها ثابت کنیم .

به دیگر سخن استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیاء مورد تجربه ثابت باشد و نتایج تجربه هم بطور قطعی شناخته شود و این هر دو متوقف بر پذیرفتن اصل علیت قبل از اقدام به تجربه است زیرا در صورتی که آزمایشگر به اصل علیت معتقد نباشد و بخواهد آن را از راه آزمایش اثبات کند نمی تواند وجود حقیقی اشیاء مورد تجربه را احراز نماید چون در پرتو این اصل است که ما از راه وجود معلول پدیده های ادراکی به وجود علت آنها اشیاء خارجی پی می بریم چنانکه در درس بیست و سوم توضیح داده شد و نیز تا به کمک قوانین علیت ثابت نشود که علت پدیده های ادراکی مختلف و متغیر و حاکی از ابعاد و اشکال گوناگون اشیاء مادی متناسب با آنها است نمی توانیم صفات و ویژگیهای اشیاء مورد تجربه را بطور قطعی و یقینی بشناسیم تا در باره نتایج تجربه های مربوط به آنها قضاوت کنیم گذشته از اینها نهایت چیزی که از تجارب حسی بدست می آید تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده در حوزه تجربه های انجام یافته است ولی چنانکه دانستیم تقارن یا تعاقب پدیده ها اعم از علیت است و از راه آنها نمی توان رابطه علیت را اثبات کرد و سرانجام این اشکال باقی

می مانـد که تجربه حسـی هر قـدر هم تکرار شود نمی تواند امکان تخلف معلول را از علت نفی کند یعنی همواره این احتمال وجود خواهـد داشت که در موارد تجربه نشده معلولی بدون علت تحقق یابد یا اینکه با وجود علت معلول آن تحقق نیابد یعنی تجربه حسـی از اثبات رابطه کلی و ضـروری بین دو پدیـده هم عاجز است چه رسـد به اینکه قانون کلی علیت را در مورد همه علل و معلولات اثبات نماید .

از این روی کسـانی ماننـد هیوم که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب دو پدیـده دانسـته انـد راهی برای رهایی از این شـکوک و شبهات ندارند و به همین جهت اینگونه مسائل فلسفی را لاینحل قلمداد کرده اند و همچنین کسانی که گرایشهای پوزیتویستی دارند و تنها به داده های حواس اکتفاء می کنند نمی توانند هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی اثبات کنند .

بنا بر این لازم است توضیح بیشتری پیرامون مفاد اصل علیت و ارزش و اعتبار آن داده شود

مفاد اصل علیت

اصـل علیت عبـارت است از قضـیه ای که دلالت بر نیازمنـدی معلول به علت دارد و لازمه اش این است که معلول بـدون علت تحقق نیابـد این مطلب را می توان در قالب قضـیه حقیقیه به این شـکل بیان کرد هر معلولی محتاج به علت است و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابـد نیازمنـد به علت خواهـد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشـته باشد و بدون علت بوجود آمده باشد پس وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را بوجود آورده است .

این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از

مفهوم موضوعش بدست می آید زیرا مفهوم معلول چنانکه توضیح داده شد عبارت است از موجودی که وجود آن متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد پس مفهوم موضوع معلول مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علت است که محمول قضیه مزبور را تشکیل می دهد و از این روی از بدیهیات اولیه و بی نیاز از هر گونه دلیل و برهانی است و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آن کفایت می کند .

اما این قضیه دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی توان اثبات کرد که در جهان هستی موجود نیازمند به علت وجود دارد زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و بخودی خود نمی تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت تحقق یافت ناچار علتی خواهد داشت .

این اصل را می توان بصورت دیگری بیان کرد که دلالت بر وجود مصادیق موضوع در خارج داشته باشد مانند این شکل معلولهایی که در خارج وجود دارند نیازمند به علت می باشند این قضیه را نیز می توان از قضایای بدیهی دانست زیرا منحل به دو قضیه می شود که یکی همان قضیه سابق و از بدیهیات اولیه است و دیگری قضیه ای که دلالت بر وجود معلولاتی در خارج دارد و آن هم با علم حضوری به معلولات درونی بدست می آید یعنی از قضایای وجدانی و بدیهی می باشد .

ولی این قضیه هم نمی تواند مصادیق معلول را تعیین کند و همین اندازه دلالت دارد که موجوداتی در خارج هستند که دارای عنوان معلول بوده نیازمند به علت می باشند

اما کدامیک از موجودات خارجی دارای چنین عنوان و حکمی هستند از خود این قضیه بدست نمی آید .

به هر حال شناختن مصادیق علت و معلول جز آنچه با علم حضوری درک می شود بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی مصادیق علت و معلول را در میان آنها تشخیص داد .

بعضی از فلاسفه غربی که مفاد اصل علیت را درست درنیافته اند پنداشته اند که مفاد آن این است که هر موجودی نیازمند به علت است و از این روی به گمان خودشان در برهانی که بر اساس اصل علیت برای اثبات وجود خدای متعال اقامه شده مناقشه کرده اند که طبق اصل مزبور خدا هم باید آفریننده ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل علیت موجود بطور مطلق نیست بلکه موجود معلول است و چون خدای متعال معلول نیست نیازی هم به علت و آفریننده نخواهد داشت

ملاک احتیاج به علت

فلاسفه اسلامی بحثی را تحت عنوان ملاک احتیاج به علت مطرح کرده اند که نتیجه آن تعیین موضوع برای اصل علیت است و حاصل آن این است .

اگر موضوع این قضیه موجود بطور مطلق باشد معنایش این است که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به علت دارد و لازمه اش این است که هر موجودی نیازمند به علت باشد ولی چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست بلکه دلیلی هم ندارد و بالاتر آنکه برهان بر خلاف آن داریم زیرا براهینی که وجود خدای متعال را اثبات می کنند بیانگر این مطلب هستند که موجود بی نیاز از علت هم وجود دارد پس موضوع قضیه مزبور

مقید است اکنون باید ببینیم که قید آن چیست .

متکلمین پنداشته انـد که قیـد آن حادث است یعنی هر موجودی که حادث باشـد و در یک زمانی موجود نباشد و بعد بوجود بیاید نیازمند به علت خواهد بود و از این روی موجود قدیم را منحصـر به خدای متعال دانسته اند و چنین استدلال کرده اند که اگر موجودی ازلی باشد و سابقه عدم نداشته باشد نیازی ندارد که موجود دیگری آن را بوجود بیاورد .

در برابر ایشان فلاسفه معتقدند که قید موضوع در قضیه یاد شده ممکن است یعنی هر موجودی که ذاتا امکان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن محـال نباشـد نیازمنـد به علت خواهـد بود و کوتاه بودن یا دراز بودن عمرش او را بی نیاز از علت نمی سازد بلکه هر قـدر عمرش طولانی تر باشـد نیاز بیشتری به علت خواهـد داشت و اگر فرض شود که عمر آن بی نهایت باشـد نیازش هم به علت بی نهایت خواهد بود بنا بر ابن عقلا محال نیست که موجود معلولی قدیم باشد .

ولی بایـد دانست امکانی که بعنوان قیـد موضوع و ملاک احتیاج به علت ذکر شده صـفت ماهیت است و بقول فلاسـفه ماهیت است که خود بخود اقتضائی نسـبت به وجود و عـدم نـدارد و به دیگر سـخن نسـبتش به وجود و عـدم یکسان است و باید چیز دیگری آن را از حـد تسـاوی خـارج سـازد و آن چیز همـان علت است و از این روی ملاـک احتیـاج به علت را امکان ماهوی قلمداد کرده اند .

اما این بیان با اصالت ماهیت سازگار است و کسانی که قائل به اصالت وجود هسـتند سزاوار است که تکیه گاه بحثهای فلسفی خود را وجود قرار دهند و به همین

جهت است که صـدرالمتالهین فرموده است که ملاک احتیاج معلول به علت نحوه وجود آن است و بعبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی نیاز می باشد پس موضوع قضیه مزبور موجود فقیر یا موجود وابسته خواهد بود و هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیفتری وابسته به مرتبه قویتر است می توانیم موضوع قضیه را موجود ضعیف قرار دهیم و ملاک احتیاج به علت را ضعف مرتبه وجود بدانیم .

با دقت در بیان صـدرالمتالهین بـدست می آیـد که اولا رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آنها و این همان نتیجه طبیعی قول به اصالت وجود است بر خلاف کسانی که پنداشته انـد که علت ماهیت معلول را محقق می سازد و یا آن را متصف به موجودیت می کند و به اصـطلاح جعل به ماهیت تعلق می گیرد و یا به اتصاف ماهیت به وجود و این هر دو قول مبتنی بر اصالت ماهیت است و با ابطال آن جایی برای اینگونه نظرها باقی نمی ماند .

ثانیا معلولیت و وابستگی معلول ذاتی وجود آن است و وجود وابسته هیچگاه مستقل و بی نیاز از علت نخواهـد شد و بعبارت دیگر وجود معلول عین تعلق و وابستگی به علت هستی بخش است و بر این اسـاس است که وجود عینی به دو قسم مستقل و رابـط تقسیم می شود و این همـان مطلب نفیسی است که قبلا به آن اشاره کرده ایم و آن را از ارزشـمندترین ثمرات حکمت متعالیه دانسته ایم و در این مبحث باید به تبیین آن بپردازیم

خلاصه

۱-

اصل علیت اصلی عقلی و متافیزیکی است و از راه تجربه بدست نمی آید .

۲- استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیاء مورد تجربه یقینی باشد و شناخت دقیق آنها نیز میسر باشد و اثبات یقینی این دو مطلب نیازمند به قبول اصل علیت و قوانین فرعی آن است .

۳- از سوی دیگر تجربه تنها می تواند تقارن یا تعاقب پدیده ها را در قلمرو خودش اثبات نماید ولی نه علیت مساوی با تقارن یا تعاقب است و نه با تجربه می توان امکان تصادف را در خارج از حوزه اشیاء تجربه شده نفی کرد .

۴- بنابر این کسانی که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب پدیده ها دانسته اند و همچنین کسانی که گرایش پوزیتویستی دارند نمی توانند هیچ قانون کلی و قطعی را ثابت کنند .

۵- این قضیه که هر معلولی نیازمند به علت است قضیه ای تحلیلی و از بدیهیات اولیه و بی نیاز از برهان است .

۶- وجود موجود معلول و وابسته را می توان فی الجمله با علم حضوری دریافت و با ترکیب کردن مفاد آن با قضیه بالا قضیه بدیهی دیگری به این مضمون بدست آورد معلولاتی که در خارج وجود دارند نیازمند به علت هستند .

۷- اما هیچکدام از این دو قضیه نمی توانند مصادیق علت و معلول را تعیین کنند .

۸- بعضی پنداشته اند که موضوع اصل علیت مطلق موجود است و از این روی بر برهان عله العلل خرده گرفته اند که طبق اصل علیت باید خدا هم آفریننده ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل مزبور موجود معلول است نه مطلق موجود .

۹- متکلمین موضوع این قضیه را موجود حادث گرفته اند و موجود قدیم را

منحصر به خدای متعال دانسته اند به گمان اینکه اگر موجودی همیشه باشد نیازی به ایجاد کننده نخواهد داشت .

۱۰- فلاسفه معتقدند که موضوع اصل مزبور موجود ممکن است و بر این اساس هر موجود ذی ماهیتی را محتاج به علت می دانند هر چند از نظر زمانی قدیم باشد .

۱۱- صدرالمتالهین ملاـک احتیاج به علت را فقر وجودی دانسته موضوع اصل علیت را موجود فقیر شمرده است و این بیانی است که با اصالت وجود سازگار است .

۱۲- لازمه بیان مزبور این است که اولاـ رابطه علیت در وجود دانسته شود نه در ماهیت و ثانیا فقر و وابستگی برای موجود معلول امری ذاتی و تخلف ناپذیر باشد

درس سی و سوم

رابطه علیت

شامل : حقیقت رابطه علیت راه شناختن رابطه علیت مشخصات علت و معلول

حقیقت رابطه علیت

هنگامی که گفته می شود علت به معلول وجود می دهد چنین تصویری را در ذهن تداعی می کند که کسی چیزی را به دیگری می دهد و او آن را دریافت می دارد یعنی در این فرایند سه ذات و دو فعل و به تعبیر دیگر پنج موجود فرض می شود یکی ذات علت که اعطاء کننده وجود است و دیگری ذات معلول که دریافت کننده آن است و سومی خود وجود که از طرف علت به معلول می رسد و چهارم فعل دادن که به علت نسبت داده می شود و پنجم فعل گرفتن که به معلول اسناد داده می شود .

ولی حقیقت این است که در جهان خارج چیزی غیر از ذات علت و ذات معلول تحقق نمی یابد و حتی با نظر دقیق نمی توان گفت که علت به ماهیت معلول وجود می دهد زیرا ماهیت امری اعتباری است و قبل از تحقق معلول وجود مجازی و بالعرض هم ندارد .

همچنین مفهوم دادن و گرفتن هم چیزی جز تصویر ذهنی نیست و اگر دادن وجود و ایجاد کردن یک امر حقیقی و عینی بود خودش معلول دیگری می بود و بار دیگر می بایست رابطه علیت را بین فعل و فاعل در نظر گرفت و دادن دیگری را اثبات کرد و همچنین تا بی نهایت نیز در جائی که هنوز وجود معلول تحقق نیافته است گیرنده ای نیست تا چیزی را بگیرد و بعد از تحقق آن هم دیگر گرفتن وجود از علت معنی ندارد پس در مورد ایجاد معلول چیزی جز وجود علت و وجود معلول بعنوان یک امر حقیقی و عینی

وجود ندارد .

اکنون این سؤال مطرح می شود که رابطه علیت میان آنها به چه شکلی است آیا پس از تحقق معلول یا همراه آن چیز دیگری بنام رابطه علی و معلولی تحقق می یابد یا قبل از تحقق آن چنین چیزی وجود دارد و یا اساسا یک مفهوم ذهنی محض است و ابدا مصداقی در خارج ندارد .

کسانی که حقیقت علیت را همان تعاقب یا تقارن دو پدیده دانسته اند علیت را یک مفهوم ذهنی می دانند و برای آن مصداقی جز همان اضافه همزمانی یا پی در پی آمدن اضافه ای که یکی از مقولات نه گانه عرضی شمرده می شود قائل نیستند ولی تفسیر علیت بعنوان اضافه تقارن یا تعاقب اشکالاتی دارد که به بعضی از آنها اشاره شده است و در اینجا می افزاییم اصولا اضافه واقعیت عینی ندارد و بنابر این تفسیر علیت بصورت نوعی اضافه در واقع بمعنای انکار علیت بعنوان یک رابطه عینی و خارجی است چنانکه هیوم و طرفداران وی به آن ملتزم شده اند .

و به فرض اینکه مطلق اضافات یا این اضافه خاص امری عینی و قائم به طرفین دانسته شود پیش از وجود معلول موردی نخواهد داشت زیرا چیزی که قائم به طرفین و طفیلی آنها است بدون دو طرف مزبور نمی تواند تحقق یابد و اگر فرض شود که بعد از تحقق معلول یا همراه آن بوجود می آید لازمه اش این است که معلول در ذات خودش ارتباطی با علت نداشته باشد و تنها بوسیله یک رابط خارجی با آن پیوند یابد گویی رابطه مزبور ریسمانی است که آنها را بهم می بندد بعلاوه اگر این رابطه یک امر عینی باشد ناچار خودش معلول خواهد

بود و سؤال در باره کیفیت ارتباط آن با علتش تکرار می شود و باید در مورد یک علت و یک معلول بی نهایت رابطه تحقق یابد .

پس هیچکدام از فرضهای یاد شده صحیح نیست و حقیقت این است که وجود معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات آن انتزاع می شود و به اصطلاح وجود معلول اضافه اشراقیه وجود علت است نه اضافه ای که از مقولات شمرده می شود و از نسبت مکرر بین دو شی ء انتزاع می گردد .

بدین ترتیب وجود به دو قسم مستقل و رابط ربطی تقسیم می گردد و هر معلولی نسبت به علت ایجاد کننده اش رابط و غیر مستقل است و هر علتی نسبت به معلولی که ایجاد می کند مستقل است گو اینکه خودش معلول موجود دیگر و نسبت به آن رابط و غیر مستقل باشد و مستقل مطلق عبارت است از علتی که معلول وجود دیگری نباشد .

و این همان مطلبی است که برای اثبات تشکیک خاصی در وجود بعنوان اصل موضوع مورد استناد واقع شد

راه شناختن رابطه علیت

رابطه علیت بصورتی که مورد تحلیل و تحقیق قرار گرفت مخصوص علت ایجادی و هستی بخش با معلول آن است و شامل علتهای اعدادی و مادی نمی شود اکنون دو سؤال مطرح می شود یکی آنکه رابطه مزبور را میان فاعلهای هستی بخش و معلولهای آنها از چه راهی می توان شناخت دیگری آنکه روابط علی و معلولی بین امور جسمانی که از قبیل علت و معلولهای اعدادی هستند به چه وسیله اثبات می شوند .

قبلا اشاره شد که انسان بعضی از مصادیق علت و معلول را در درون خودش

بـا علم حضوری می یابـد و هنگامی که افعال بی واسـطه نفس ماننـد اراده و تصـرف در مفاهیم ذهنی را با خودش مقایسه می کنـد و آنهـا را وابسـته به نفس می یابـد مفهوم علت را برای نفس و مفهوم معلول را برای افعـال نفس انـتزاع می نمایـد سـپس ملاحظه می کنـد که مثلا اراده یک کار منوط به علوم تصوری و تصـدیقی خاصـی است و تا چنین ادراکاتی تحقق نیابد اراده از نفس صادر نمی شود با توجه به اینگونه وابستگیها که میان علم و اراده وجود دارد مفهوم علت و معلول را توسعه می دهد و مفهوم معلول را بر هر چیزی که بنوعی وابسـتگی به چیز دیگری دارد اطلاق می کند و همچنین مفهوم علت را به هر چیزی که بنوعی طرف وابستگی می باشد تعمیم می دهد و بدین ترتیب مفهوم عام علت و معلول شکل می گیرد .

به دیگر سـخن یافتن مصادیق علت و معلول نفس را مستعد می کند که مفاهیمی کلی از آنها انتزاع نماید که شامل افراد مشابه نیز بشود و این خاصیت مفاهیم کلی است چنانکه در بحث شناخت شناسی توضیح داده شد .

مثلاـ مفهوم علت که از نفس انتزاع می شود نه به لحـاظ وجود خـاص آن و نه به لحاظ نفس بودن آن است بلکه به لحاظ این است که موجود دیگری وابسـته به آن است پس هر موجود دیگری که چنین باشد مصداق مفهوم علت خواهد بود خواه مجرد باشـد یـا مـادی و خواه ممکن الوجود باشـد یـا واجب الوجود همچنین مفهوم معلول که از اراده یا هر پدیـده دیگری انتزاع می شود نه از آن جهت است که دارای وجود یا ماهیت خاصی می باشد بلکه از آن جهت که وابسته به

موجود دیگری است پس بر هر چیز دیگری هم که نوعی وابستگی داشته باشد صدق خواهد کرد خواه مجرد باشد یا مادی و خواه جوهر باشد یا عرض .

بنابر این درک یک یا چند مصداق برای انتزاع مفهوم کلی کفایت می کند ولی درک مفهوم کلی برای شناختن مصادیق آن کافی نیست و از این روی برای شناختن مصادیقی که با علم حضوری شناخته نشده اند باید در صدد یافتن ملاک و معیاری برآمد .

نیز رابطه علیت که در مورد علت هستی بخش از ذات معلولش انتزاع می شود و وجود معلول عین این اضافه اشراقیه بشمار می رود باید در ماورای نفس با برهان اثبات شود یعنی این سؤال وجود دارد که از کجا وجود نفس نسبت به موجود دیگری رابط و غیر مستقل باشد و از کجا وجود کل جهان از موجود دیگری پدید آمده باشد و خودش مستقل و قائم به ذات نباشد نظیر این سؤال در باره روابط اعدادی هم تکرار می شود که اولا از کجا ثابت می شود که در میان موجودات مادی روابط علی و معلولی و سبب و مسببی برقرار است و ثانیا از چه راهی می توان وابستگی یک پدیده مادی را به دیگری ثابت کرد .

با توجه به اینکه علت هستی بخش در میان مادیات یافت نمی شود شناختن چنین علتی و چنین رابطه علیتی در خارج از حوزه علم حضوری تنها با روش تعقلی امکان پذیر است و روش تجربی را راهی بسوی ماوراء طبیعت نیست یعنی نمی توان انتظار داشت که با وسایل آزمایشگاهی و تغییر شرایط و کنترل متغیرات علت هستی بخش آنها را شناخت علاوه بر اینکه رفع و نفی مجردات امکان ندارد تا

بوسیله وضع و رفع و تغییر شرایط تاثیر آنها شناخته شود پس تنها راه این است که خواص عقلی چنین علت و معلولهایی از راه برهان عقلی خالص اثبات شود و بوسیله آنها مصادیق هر یک تعیین گردد به خلاف علت و معلولهای مادی که شناختن آنها با روش تجربی تا حدودی امکان پذیر است .

نتیجه آنکه برای شناختن رابطه علیت بطور کلی سه راه وجود دارد یکی علم حضوری در مورد آنچه در دایره نفس و پدیده های روانی تحقق می یابد و دیگری برهان عقلی محض در مورد علتهای ماوراء طبیعی و سومی برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی در مورد علت و معلولهای مادی

مشخصات علت و معلول

فلاسفه پیشین بحث مستقلی را در باره کیفیت شناختن علت و معلول مطرح نکرده اند و تنها چیزی که از بیانات ایشان بدست آورده ایم این است که علت نخستین یا علتی که معلول نباشد دارای ماهیت نخواهد بود بر عکس سایر موجودات که دارای ماهیت می باشند و چون اهیت خود بخود اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد طبعا محتاج به علتی خواهد بود که آن را از حد تساوی خارج سازد به دیگر سخن هر موجودی که دارای ماهیت باشد و مفهوم ماهوی از آن انتزاع شود ممکن الوجود و محتاج به علت خواهد بود .

ولی این بیان علاوه بر اینکه با اصالت ماهیت مناسب است چندان کارساز و مشگل گشا نیست زیرا فقط می تواند معلول بودن همه ممکنات را اثبات کند و از ارائه معیاری برای تشخیص علیت بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر قاصر است .

اما بر اساس اصولی که صدرالمتالهین اثبات کرده است می توان معیار روشنتری برای شناختن علت ایجاد

کننـده و معلـول آن بـدست آورد و آن اصـول عبارتنـد از اصـالت وجـود و رابـط بـودن معلول نسـبت به علت هسـتی بخش و تشکیکی بودن مراتب وجود .

بر اساس این اصول سه گانه که هر یک در جای خودش ثابت شده است نتیجه گرفته می شود که هر معلولی مرتبه ضـعیفی از علت ایجاد کننده خودش می باشد و علت آن نیز به نوبه خود مرتبه ضـعیفی از موجود کاملتری است که علت ایجاد کننده آن می باشـد تا برسـد به موجودی که هیـچ ضـعف و قصور و نقص و محـدودیتی نداشـته باشـد و بی نهایت کامل باشد که دیگر معلول چیزی نخواهد بود .

پس مشـخصه معلولیت ضـعف مرتبه وجود نسـبت به موجود دیگر و متقابلا مشـخصه علیت قوت و شدت مرتبه وجود نسبت به معلول است چنـانکه مشـخصه علت مطلق نامتنـاهی بودن شـدت و کمـال وجود است و اگر ما نتوانیم فرد فرد علت و معلولهای ایجـاد کننـده را بشناسـیم ولی می توانیم بفهمیم که هر علت ایجـاد کننـده ای نسـبت به معلول خودش کاملتر و نسـبت به علت ایجاد کننـده اش ناقصتر است و تا ضـعف و محـدودیت وجودی باشـد معلولیت هم ثابت خواهـد بود و چون در جهان طبیعت هیچ موجود نامتناهی وجود ندارد همگی موجودات جسمانی معلول ماوراء طبیعت خواهند بود .

ممکن است گفته شـود آنچه از اصـول یـاد شـده بـدست می آیـد این است که هر گـاه دو موجود داشـته باشـیم که یکی پرتو دیگری باشد و از مراتب وجود آن بشـمار آید معلول آن دیگری خواهد بود ولی سـخن در این است که ما از کجا ثابت کنیم که موجود کاملتری از موجودات مادی هست که این موجودات مرتبه ضعیفی از

وجود آن بشمار آیند تا بفهمیم که معلول آن می باشند .

پاسخ این سؤال از قاعده ای که قبلا به آن اشاره شد بدست می آید و آن قاعده عبارت است از اینکه معلولیت ذاتی وجود معلول و غیر قابل تخلف از آن است پس چنان نیست که تحقق موجودی دو فرض داشته باشد یکی اینکه معلول موجود کاملتری باشد و دیگری آنکه بی نیاز از علت بوده مستقلا تحقق یابد بلکه اگر چیزی امکان معلولیت داشت حتما معلول خواهد بود و هر موجودی که بتوان کاملتر از آن فرض کرد امکان معلولیت را دارد پس حتما معلول می باشد و دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا اگر امکان عدم معلولیت هم در آن فرض شود معنایش اینست که ذاتا اقتضایی نسبت به معلولیت و عدم معلولیت ندارد یعنی اگر معلول باشد معلولیت آن ذاتی نیست در صورتی که در بحث سابق روشن شد که معلولیت ذاتی وجود معلول است پس چیزی که قابل معلولیت باشد یعنی بتوان موجودی کاملتر از آن فرض کرد ضرورتا معلول خواهد بود .

در پایان این درس خاطر نشان می کنیم که ضعف مرتبه وجود آثار و نشانه هایی دارد که بوسیله آنها می توان معلولیت موجودی را شناخت و از جمله آنها محدودیت زمانی و مکانی و محدودیت آثار و تغییرپذیری و حرکت پذیری و فناپذیری را می توان بشمار آورد

خلاصه

۱- رابطه علیت تنها یک اضافه ذهنی نیست که مصداقی در خارج نداشته باشد .

۲- قبل از تحقق معلول نمی توان رابطه ای عینی بین علت و معلول فرض کرد زیرا هنوز یک طرف آن که معلول باشد تحقق نیافته است .

۳- بعد از تحقق معلول یا همراه آن

هم چنین اضافه ای نمی تواند مبین کیفیت ارتباط معلول با علت باشد زیرا اضافه مزبور بفرض اینکه امر عینی هم باشد غیر از ذات طرفین است و لازمه اش این است که صرف نظر از آن وجود معلول ارتباطی با علت نداشته باشد بعلاوه اگر آن را امر عینی بدانیم ناچار باید وجود آن را معلول دیگری بشماریم و بار دیگر رابطه ای بین آن و علتش در نظر بگیریم و همچنین تا بی نهایت .

۴- پس رابطه علیت از خود وجود معلول انتزاع می شود و به دیگر سخن وجود معلول عین ربط و تعلق به وجود علت و شعاع و پرتوی از آن است .

۵- بدین ترتیب وجود عینی به دو قسم مستقل و رابط منقسم می شود و هر علتی نسبت به معلول خودش مستقل است و مستقل مطلق منحصر به خدای متعال می باشد .

۶- این رابطه مخصوص علت ایجاد کننده و معلول آن است و مصداق آن یا با علم حضوری شناخته می شود مانند علیت نفس نسبت به اراده یا بوسیله برهان عقلی محض ثابت می گردد اما رابطه علیت اعدادی میان موجودات مادی را می توان با کمک تجارب حسی تشخیص داد .

۷- آنچه از سخنان فلاسفه پیشین در باره مشخصات علت ایجاد کننده و معلول آن بدست می آید این است که هر موجود ذی ماهیتی معلول است و علتی که معلول نباشد ماهیت نخواهد داشت .

۸- اما این بیان علاوه بر اینکه مناسب با اصالت ماهیت است چندان کارساز نیست زیرا معیاری برای شناختن علت در غیر از واجب الوجود بدست نمی دهد .

۹- صدرالمتالهین بر اساس اصولی که اثبات کرده مشخصه معلول را ضعف وجود و مشخصه

هر علت ایجاد کننـده ای را شـدت مرتبه وجودی آن نسبت به معلولش و مشـخصه علت العلل را نامتناهی بودن مرتبه وجودی وی دانسته است .

۱۰- ممکن است اشـکال شود که از اصول یـاد شـده اسـتفاده نمی شود که موجودی کاملتر از موجودات مادی وجود دارد که علت آن باشد .

۱۱- جـواب این است که همـانگونه که قبلاـ اشـاره شـد معلـولیت ذاتی وجـود معلول است پس اگر موجودی امکـان معلولیت داشت دیگر امکـان عـدم معلولیت را نخواهـد داشت زیرا لاـزمه امکـان هر دو این است که ذاتـا اقتضـائی نسبت به هیچکـدام نداشـته باشـد یعنی معلـولیت ذاتی آن نباشـد و چون جهـان مـاده دارای ضـعف و محـدودیت وجودی است معلولیت آن برای ماوراء طبیعت ثابت می شود .

۱۲- محدودیت زمانی و مکانی و تغییرپذیری و حرکت پذیری و فناپذیری از جمله نشانه های ضعف وجود و معلولیت است

درس سی و چهارم

رابطه علیت در میان مادیات

شامل : منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات ارزیابی اعتقاد مزبور راه شناختن علتهای مادی

منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات

گـاهی چنین گفته می شـود که علم به رابطه علیت در میـان همه موجـودات و از جمله موجودات مـادی علمی فطری است که عقـل انسـانی بـا آن سرشـته شـده و بر اساس آن در صـدد تشـخیص علت و معلولهای خاص برمی آیـد ولی چنانکه در مبحث شناخت شناسـی گذشت فطری بودن هیچ علم حصولی قابل اثبات نیست و بفرض ثبوت ضـمانتی برای مطابقت با واقع نخواهد داشت .

امـا همـانگونه که در درس بیست و سوم گفته شـد پـاره ای از علوم قریب به بـداهت هسـتند که به یـک معنی می توان آنها را فطری نامیـد ماننـد علم به وجود واقعیـات مـادی که در واقع از یـک اسـتدلال خفی و نیمه آگاهانه سرچشـمه می گیرد علم به وجود رابطه علیت و وابسـتگی بعضـی از موجودات مادی به بعضی دیگر نیز از همین قبیل است و هر چه به آغاز تولد نزدیکتر شویم ناآگاهـانه تر می شود تـا آنجا که شبیه ادراکات غریزی حیوانات می گردد و هر قـدر آگاهی انسان رشـد یابـد بصورت آگاهانه تری ظاهر می شود تا بصورت استدلال منطقی درآید .

مثلاـ هنگامی که کودک همراه با برخورد دو جسم صـدایی را می شـنود وابسـتگی پیـدایش صوت را با برخورد آنها بصورت مبهمی درک می کنـد و هنگامی که روشن شـدن چراغ را همزمان با فشار دادن کلید مشاهده می کند وابسـتگی دیگری را به همـان صورت درک می کنـد و بـدین ترتیب نفس وی مسـتعد می شود که وجود رابطه علیت میان پدیـده های مادی را بطور اجمال درک کند ولی چنان نیست که بتواند این رابطه را بصورت قضیه منطقی درک نماید و آن

را در قالب الفاظ دقیق و گویایی بریزد تا هنگامی که قدرت تحلیل ذهنی او رشد کافی یابد و در آن صورت است که می تواند همان مطلب را بصورت قضیه منطقی درک کند و همان استدلال خفی و ارتکازی را در قالب برهان منطقی بیان نماید .

البته ممکن است در آغاز کار مفاهیمی را بکار گیرد که از دقت کافی برخوردار نباشد یا دلایلی را اقامه نماید که از نظر منطقی مغالطه آمیز باشند و مثلا چنین بپندارد که هر چیزی وابسته به چیز دیگری است یا هر موجودی در زمان و مکان خاصی پدید می آید ولی این تعمیمهای نابجا و دیگر نارسائیها در تفسیر مدرکات و استدلالات معلول ضعف نیروی تحلیل کننده ذهن است و هر قدر با تمرینهای منطقی و تحلیلهای فلسفی نیروی مزبور رشد و قوت بیشتری یابد کمتر دچار این اشتباهات می شود .

به هر حال همانگونه که بارها بیان کرده ایم محکمترین اساس برای اعتقاد به وجود رابطه علیت علوم حضوری است و یافتن مصادیق علت و معلول در درون نفس استوارترین پایه برای انتزاع مفاهیم کلی علت و معلول بشمار می رود و زمینه را برای درک آگاهانه اصل علیت به عنوان یک قضیه بدیهی فراهم می سازد اما چون مصادیق مادی علت و معلول قابل ناخت حضوری نیستند و از سوی دیگر فطری دانستن اعتقاد به رابطه علیت در میان مادیات بمعنای اول هم قابل پذیرش نیست ناچار چنین اعتقادی از نوعی استدلال سرچشمه می گیرد که در آغاز نیمه آگاهانه و ارتکازی است و تدریجا بصورت استدلال روشن منطقی درمی آید و چون این اعتقاد قریب به بداهت است می توان آن را به یک معنی

فطری نامید .

برای بررسی ارزش این اعتقاد باید نخست شکل دقیق این قضیه را بیان کنیم و سپس به تبیین منطقی آن بپردازیم

ارزیابی اعتقاد مزبور

رابطه علیت در میان مادیات در چند شکل قابل بیان است یکی آنکه موجودات مادی وابستگیهایی با یکدیگر دارند این قضیه که از نظر منطقی قضیه مهمله نامیده می شود دلالتی بر کلیت یا جزئیت این رابطه ندارد یعنی مفادش این نیست که همه مادیات دارای چنین رابطه ای با یکدیگر هستند یا تنها بعضی از آنها چنین ارتباطی را دارند و قدر متیقن از آن وجود رابطه علیت در میان بعضی از آنها است و در واقع ارزش آن در حد موجبه جزئیه است و در مقابل سالبه کلیه و نفی مطلق علیت در میان مادیات قرار می گیرد که به اشاعره نسبت داده شده است .

شکل دوم این است که هر موجود مادی با موجود مادی دیگری رابطه علیت دارد و مفادش این است که هیچ موجود مادی یافت نمی شود که یا علت و یا معلول برای موجود مادی دیگری نباشد ولی احتمال اینکه یک یا چند موجود مادی تنها علت برای سایر پدیده ها باشند و خودشان معلول موجود مادی دیگری نباشند هر چند معلول ماوراء طبیعت باشند یا تنها معلول علتهای مادی باشند و خودشان علت برای پدیده مادی دیگری نباشند را نفی نمی کند .

و شکل سوم آن این است که هر موجود مادی علت مادی دارد و شکل چهارمش این است که هر موجود مادی علت برای موجودی مادی و معلول موجود مادی دیگری است و لازمه قضیه سوم نامتناهی بودن سلسله علل مادی از طرف آغاز و لازمه قضیه چهارم نامتناهی بودن آن

از طرفین است .

در میـان این قضایـا قضـیه اول یقینی و نزدیک به بـدیهی است و همان است که می توان آن را فطری نامیـد و اما در باره سایر قضایا کمابیش گفتگوها و اختلاف نظرهایی وجود دارد که در کتب مفصل فلسفی در مباحث مختلفی مطرح شده است .

همـانگونه که اصـل وجود مادیـات بـدیهی و بی نیاز از برهان نیست وجود رابطه علیت در میان آنها هم بـدیهی نخواهـد بود و ارزش اعتقاد به آن نه در حـد اعتقاد به اصل کلی علیت در شـکل قضـیه حقیقیه است و نه در حـد اعتقاد به وجود رابطه علیت در مطلق موجودات که بعضـی از مصـادیق آن بـا علم حضوری درک می شود بلکه ارزش منطقی آن در مرتبه نظریـات یقینی است که از سویی مبتنی بر اصل بدیهی علیت و از سوی دیگر مبتنی بر مقدمات تجربی هسـتند یعنی بعد از اینکه وجود حقیقی برای موجودات مادی ثابت شد و شـبهات ایدآلیستی رد گردید آنگاه با کمک تجاربی که ثابت می کنند که بعضـی از پدیده های مادی بدون بعضـی دیگر تحقق نمی یابند چنین نتیجه گرفته می شود که رابطه علیت بمعنای عام آن یعنی مطلق وابستگی نه وابسـتگی مطلق در میـان موجودات مـادی هم برقرار است و موجود مـادی علاوه بر اینکه در اصل هستی نیاز به علت هستی بخش دارد تغییرات و دگرگونیهای آن در گرو تحقق شـرایطی است که بوسـیله موجودات مادی دیگر فراهم می شود شرایطی که در واقع ماده را مستعد دریافت کمال وجودی جدیدی می سازد هر چند کمال قبلی را از دست بدهد

راه شناختن علتهای مادی

همانگونه که اشاره شد برای شناختن مطلق علت و معلول راههای مختلفی وجود دارد

ولی راه شناختن علت و معلولهای مادی منحصر به برهان تجربی است یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی هم استفاده شده باشد .

گاهی چنین تصور می شود که مشاهده مکرر دو پدیده متعاقب دلیل علت بودن پدیده اول برای پدیده دوم است یعنی برای اثبات علیت یک موجود مادی برای موجود دیگر مقدمه ای از تجربه گرفته می شود به این شکل این پدیده مکررا متعاقب پدیده دیگر بوجود می آید آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می شود که هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی است و نتیجه گرفته می شود که در مورد تجربه شده پدیده اول علت پدیده دوم است ولی چنانکه بارها اشاره شده تقارن یا تعاقب اعم از علیت است و نمی توان آن را دلیل قطعی بر علیت دانست یعنی کبرای این قیاس یقینی نیست و از این روی نمی توان نتیجه آن را هم یقینی شمرد .

منطقیین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته اند که تلازم دو پدیده بطور دائم یا در اکثر موارد نشانه علیت و معلولیت آنها است زیرا تقارن دائمی یا اکثری بطور اتفاق ممکن نیست .

در باره این بیان باید گفت اولا این قضیه که امر اتفاقی دائمی و اکثری نمی شود و به اصطلاح قسر اکثری و دائمی محال است احتیاج به اثبات دارد و ثانیا اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است .

همچنین گاهی برای تتمیم برهان از قاعده دیگری استفاده می شود که دو چیز همانند آثار همانندی خواهند داشت حکم الامثال فی ما یجوز و ما

لا یجوز واحد بنا بر این هنگامی که در موارد آزمایش شده پیدایش پدیده ای را در شرایط خاصی ملاحظه کردیم خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عینا همین شرایط موجود باشد پدیده مزبور تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب رابطه علیت میان آنها کشف می شود ولی این قاعده هم چندان کارآیی عملی ندارد زیرا اثبات همانندی کامل دو وضعیت کار آسانی نیست .

بنظر می رسد تنها راه استفاده از تجربه برای اثبات قطعی رابطه علیت بین دو پدیده معین این است که شرایط تحقق یک پدیده کنترل گردد و ملاحظه شود که با تغییر کدامیک از عوامل و شرایط مضبوط پدیده مزبور دگرگون می شود و با وجود چه شرایطی باقی می ماند مثلا اگر در محیط کنترل شده آزمایشگاه دیدیم که فقط با اتصال دو سیم معین لامپ برق روشن می شود و با قطع آنها خاموش می گردد نتیجه می گیریم که اتصال مزبور شرط پیدایش نور در لامپ تبدیل انرژی الکتریکی به انرژی نورانی است و اگر شرایط دقیقا کنترل شده باشد انجام آزمایش برای یک بار هم کفایت می کند ولی چون کنترل دقیق شرایط کار آسانی نیست غالبا برای حصول اطمینان از تکرار آزمایش استفاده می شود .

ولی در عین حال اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده همان عوامل شناخته شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته دیگری وجود ندارد بسیار مشکل است و مشکلتر از آن اثبات عامل انحصاری و جانشین ناپذیر است زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده مورد نظر بوسیله عوامل دیگری تحقق یابد چنانکه اکتشافات تازه به تازه علوم فیزیک و شیمی

چنین احتمالی را تایید می کند و به همین جهت است که نتایج تجربه هیچگاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت بلکه اساس یقین مضاعف اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد را نیز ببار نمی آورد و از این روی دستاوردهای علوم تجربی هیچگاه ارزش نتایج براهین عقلی محض را نخواهد داشت .

باید خاطر نشان کنیم که وجود احتمالات یاد شده که مانع از حصول یقین مضاعف نسبت به قوانین علوم تجربی می شود زیانی به یقینی بودن رابطه علیت در میان موجودات مادی نمی زند زیرا با آزمایشهای ساده هم می توان اثبات کرد که با رفع بعضی از پدیده ها پدیده دیگری مرتفع می گردد و این نشانه آن است که پدیده اول نوعی علیت ناقصه نسبت به پدیده دوم دارد چنانکه با غروب آفتاب هوا تاریک می شود و با نبودن آب درخت می خشکد و هزاران نمونه دیگر که در زندگی روزمره انسان پیوسته مشاهده می شود و آنچه دشوار است تعیین دقیق همه عوامل و شرایطی است که در پیدایش یک پدیده مادی مؤثرند و در صورتی که بتوان همه آنها را دقیقا تعیین کرد لازمه اش نفی تاثیر فاعل ماوراء طبیعی نیست زیرا اجراء آزمایش در مورد چنین عاملی امکان پذیر نیست و وجود و عدم آن را تنها با برهان عقلی خالص می توان اثبات کرد

خلاصه

۱- علم به رابطه علیت را چه در میان مادیات و چه در غیر آنها نمی توان فطری دانست به این معنی که عقل انسانی با آن سرشته شده است ولی می توان آن را فطری بمعنای ارتکازی و قریب به بداهت بحساب آورد چنانکه در مورد علم به واقعیات عینی گفته شد .

۲- رابطه علیت

در میان مادیات را در چند شکل می توان بیان کرد و شکل یقینی و قریب بدیهی آن این است که موجودات مادی وابستگیهایی با یکدیگر دارند که قضیه ای مهمله است و ارزش آن در حد موجبه جزئیه می باشد و برای اثبات آن می توان از مقدمات تجربی کمک گرفت .

۳- گاهی تصور می شود که برای شناختن علتهای مادی به این صورت می توان استدلال کرد این پدیده ها مکررا متعاقب یکدیگر بوجود آمده اند و هر دو پدیده ای که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی می باشد ولی این استدلال تمام نیست زیرا تعاقب و تقارن اعم از علیت است و به اصطلاح کبرای قیاس بصورت قضیه کلیه یقینی نیست .

۴- گاهی به این صورت استدلال می شود که این دو پدیده دائما یا غالبا متلازم با یکدیگرند و تلازم دائمی و اکثری دلیل علیت است زیرا اتفاق دائمی و اکثری محال است ولی اثبات صغرای این قیاس عملی نیست و کبرای آن هم احتیاج به برهان دارد .

۵- گاهی بصورت دیگر استدلال می شود و آن این است که در موارد آزمایش شده این دو پدیده متلازمند و چون امور همانند آثار همانندی دارند پس در موارد مشابه هم این تلازم ابت خواهد بود و تلازم دائمی نشانه رابطه علیت است ولی اثبات تشابه کامل بین چند وضعیت بسیار دشوار است .

۶- راه صحیح کشف علیت بین پدیده ها کنترل شرایط پیدایش هر پدیده و تغییر دادن آنها و بررسی پی آمدهای این تغییرات است و بعبارت دیگر علیت را تنها از راه وضع و رفع می توان شناخت .

۷- اما نتیجه یقینی اینگونه آزمایشها شناختن علل ناقصه است یعنی چیزهایی که با رفع

آنها معلول هم مرتفع می شود ولی شناختن مجموعه عوامل و شرایطی که در پیدایش پدیده ای مؤثر هستند بصورت یقینی مشکل است زیرا احتمال تاثیر امر ناشناخته و کنترل نشده ای را نمی توان نفی کرد و از این روی قوانین تجربی را نمی توان یقینی به تمام معنای کلمه دانست .

۸- از سوی دیگر کشف علت منحصره برای پیدایش پدیده های مادی بصورت یقینی از عهده تجربه برنمی آید زیرا راهی برای نفی جانشین آن در شرایط دیگری وجود ندارد .

۹- بفرض اینکه مجموعه عوامل و شرایط مادی لازم برای پیدایش یک پدیده بصورت انحصاری هم قابل شناخت باشد لازمه آن نفی عامل ماوراء طبیعی نیست زیرا چنین عاملی در دام تجربه نمی افتد و وجود و عدم آن را تنها بوسیله برهان عقلی می توان اثبات کرد .

۱۰- نارسائیهای روش تجربی مانع از حصول یقین به وجود رابطه علیت در میان مادیات نمی شود زیرا اثبات علل ناقصه از راه تجربه میسر است و همین اندازه برای علم به وجود رابطه علیت در میان مادیات کفایت می کند

درس سی و پنجم

وابستگی معلول به علت

شامل : تلازم علت و معلول تقارن علت و معلول بقاء معلول هم نیازمند به علت است

تلازم علت و معلول

با توجه به تعریف علت و معلول به آسانی روشن می شود که نه تنها تحقق معلول بدون علل داخلی اجزاء تشکیل دهنده آن ممکن نیست بلکه بدون تحقق هر یک از اجزاء علت تامه امکان ندارد زیرا فرض این است که وجود آن نیازمند به همه آنها می باشد و فرض تحقق معلول بدون هر یک از آنها بمعنای بی نیازی از آن است البته در جایی که علت جانشین پذیر باشد وجود هر یک از آنها علی البدل کافی است و فرض وجود معلول بدون همه آنها ممتنع خواهد بود و در مواردی که پنداشته می شود که معلولی بدون علت بوجود آمده است مانند معجزات و کرامات در واقع علت غیر عادی و ناشناخته ای جانشین علت عادی و متعارف شده است .

از سوی دیگر در صورتی که علت تامه موجود باشد وجود معلولش ضروری خواهد بود زیرا معنای علت تامه این است که همه نیازمندیهای معلول را تامین می کند و فرض اینکه معلول تحقق نیابد به این معنی است که وجود آن نیازمند به چیز دیگری است که با فرض اول منافات دارد و فرض اینکه چیزی مانع از تحقق آن باشد بمعنای عدم تمامیت علت است زیرا عدم مانع هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت شامل این شرط عدمی هم می شود یعنی هنگامی که می گوییم علت تامه چیزی تحقق دارد منظور این است که علاوه بر تحقق اسباب و شرایط وجودی مانعی هم برای تحقق معلول وجود ندارد .

بعضی از متکلمین پنداشته اند که این قاعده

مخصوص علتهای جبری و بی اختیار است و اما در مورد فاعلهای مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این موارد اراده فاعل یکی از اجزاء علت تامه می باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد .

حاصل آنکه هر علتی اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقیاس دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه اش وجوب بالقیاس دارد و مجموع این دو مطلب را می توان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذاری کرد

تقارن علت و معلول

از قاعده تلازم علت و معلول قواعد دیگری استنباط می شود که از جمله آنها قاعده تقارن علت و معلول است توضیح آنکه هر گاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست کم یکی از اجزاء علت تامه هم زمانی باشد علت و معلول همزمان تحقق خواهند یافت و تحقق علت تامه با تحقق معلول فاصله زمانی نخواهد داشت زیرا اگر فرض شود که بعد از تحقق همه اجزاء علت تامه زمانی هر چند خیلی کوتاه بگذرد و بعدا معلول تحقق یابد لازمه اش این است که در همان زمان مفروض وجود معلول ضروری نباشد در صورتی که مقتضای وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه این است که به محض تمامیت علت وجود معلول ضروری باشد .

ولی این قاعده در مورد علل ناقصه جاری نیست زیرا با وجود هیچیک از آنها وجود معلول وصف ضروری را نخواهد یافت بلکه حتی وجود

معلول با فرض وجود مجموع اجزاء علت تامه به استثناء یک جزء هم محال است زیرا معنای آن بی نیازی معلول از جزء مزبور می باشد .

اما اگر علت و معلول از قبیل مجردات باشند و هیچکدام زمانی نباشند در این صورت تقارن زمانی آنها مفهومی نخواهد داشت همچنین اگر معلول زمانی باشد ولی علت مجرد تام باشد زیرا معنای تقارن زمانی این است که دو موجود در یک زمان تحقق یابند در صورتی که مجرد تام در ظرف زمان تحقق نمی یابد و نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد ولی چنین موجودی نسبت به معلول خودش احاطه وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلول از آن محال خواهد بود و این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش وضوح بیشتری می یابد .

از سوی دیگر تقدم زمانی معلول بر هر علتی اعم از تامه و ناقصه محال است زیرا لازمه اش این است که معلول در هنگام پیدایش نیازی به علت مزبور نداشته باشد و وجود علت نسبت به آن ضروری نباشد و روشن است که این قاعده هم اختصاص به زمانیات دارد .

با توجه به این قاعده کاملا روشن می شود که تفسیر رابطه علیت به تعاقب دو پدیده نادرست است زیرا لازمه تعاقب تقدم زمانی علت بر معلول است و چنین چیزی علاوه بر اینکه در مجردات و علل هستی بخش معنی ندارد در علل تامه ای که مشتمل بر امر زمانی باشند نیز امکان ندارد و تنها فرضی را که می توان برای آن در نظر گرفت علل ناقصه زمانی است که تقدم آنها بر معلول امکان پذیر است مانند تحقق انسان قبل از

انجام کار .

از سوی دیگر قبلا گفته شد که تعاقب منظم دو پدیده اختصاصی به علت و معلول ندارد و بسا پدیده هایی که همواره پی در پی بوجود می آیند و میان آنها رابطه علیتی وجود ندارد مانند شب و روز پس نسبت بین موارد علیت و موارد تعاقب به اصطلاح عموم و خصوص من وجه است .

ناگفته نماند که تقارن دو موجود هم اختصاصی به علت و معلول ندارد و چه بسا پدیده هایی با هم تحقق می یابند و هیچ رابطه علیتی میان آنها وجود ندارد و حتی ممکن است دو پدیده تقارن دائمی داشته باشند و در عین حال هیچکدام از آنها علت دیگری نباشد مثلا- اگر علتی موجب پیدایش دو معلول باشد معلولهای مفروض همواره با هم بوجود می آیند ولی هیچکدام علت دیگری نیست پس نسبت بین موارد علیت و موارد تقارن هم عموم و خصوص من وجه است یعنی در بعضی از موارد هم تقارن زمانی هست و هم علیت مانند علت تامه زمانی و معلول آن و در بعضی از موارد علیت هست ولی تقارن زمانی نیست مانند علل مجرده و علتهای ناقصه ای که قبل از تحقق معلول موجود هستند و در بعضی از موارد تقارن هست ولی علیت نیست مانند پیدایش همزمان نور و حرارت در لامپ برق .

بنا بر این تفسیر علیت نه بعنوان تعاقب دو پدیده صحیح است و نه بعنوان تقارن دو پدیده و حتی تعاقب یا تقارن را نمی توان لازمه علت و معلول دانست و تفسیر علیت را به آنها از قبیل تفسیر به لازم خاص بحساب آورد زیرا هیچکدام از آنها اختصاصی به علت و معلول ندارد

چنانکه نمی توان آن را از قبیل تفسیر به لازم اعم شمرد زیرا هیچکدام از آنها در تمام موارد علت و معلول صدق نمی کنند علاوه بر اینکه اساسا تعریف به اعم صحیح نیست زیرا به هیچ وجه مورد تعریف را مشخص نمی کند

بقاء معلول هم نیازمند به علت است

قاعده دیگر که از قاعده تلازم علت و معلول استنباط می شود این است که علت تامه می بایست تا پایان عمر معلول باقی باشد زیرا اگر معلول پس از نابود شدن علت تامه و حتی بعد از نابود شدن یک جزء آن باقی بماند لازمه اش این است که وجود آن در حال بقاء بی نیاز از علت باشد در صورتی که نیازمندی لازمه ذاتی وجود معلول است و هیچگاه از آن سلب نمی شود .

این قاعده از دیرباز مورد بحث فلاسفه و متکلمین بوده است و فلاسفه همواره بر این مطلب تاکید داشته اند که بقاء معلول هم نیازمند به علت است و چنین استدلال می کرده اند که ملاک نیازمندی معلول به علت امکان ماهوی آن است و این ویژگی هیچگاه از ماهیت معلول سلب نمی شود از این روی همیشه نیازمند به علت خواهد بود .

متکلمین که غالبا ملاک نیازمندی معلول را حدوث یا امکان و حدوث تواما می دانسته اند بقاء معلول را محتاج به علت نمی شمرده اند و حتی از بعضی از ایشان نقل شده که اگر در مورد خدای متعال هم زوالی امکان می داشت ضرری به وجود عالم نمی زد لو جاز علی الواجب العدم لما ضر العالم .

ایشان برای تایید نظریه خودشان به شواهدی از بقاء معلولات پس از زوال علل آنها تمسک کرده اند مانند فرزندی که پس از مرگ پدر زنده می ماند و ساختمانی که بعد از مرگ سازنده اش

باقی می ماند .

فلاسفه در جواب ایشان می گویند ملاک نیازمندی معلول به علت تنها امکان است نه حدوث و نه مجموع امکان و حدوث و برای اثبات این مطلب دست به یک تحلیل عقلی می زنند به این تقریر حدوث صفت وجود معلول است و از نظر تحلیل عقلی متاخر از مرتبه وجود آن می باشد و وجود متفرع بر ایجاد و ایجاد متاخر از وجوب و ایجاب است و ایجاب به چیزی تعلق می گیرد که فاقد وجود باشد یعنی ممکن الوجود باشد و این امکان همان وصفی است که از خود ماهیت انتزاع می شود زیرا ماهیت است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و اقتضائی نسبت به هیچکدام از آنها ندارد پس تنها چیزی که می تواند ملاک نیازمندی به علت باشد همین امکان ماهوی است که از ماهیت جداشدنی نیست و از این روی نیاز معلول هم دائمی خواهد بود و هیچگاه بی نیاز از علت نخواهد شد .

اما این بیان چنانکه بار دیگر نیز اشاره شده با اصالت ماهیت سازگار است و بنا بر این اصالت وجود باید ملاک احتیاج را در خصوصیت وجودی معلول جستجو کرد یعنی همانگونه که صدرالمتالهین فرموده است ملاک احتیاج معلول به علت فقر و وابستگی ذاتی و به تعبیر دیگر ضعف مرتبه وجودی آن است که هیچگاه از آن جدا شدنی نیست .

در باره مواردی که متکلمین بعنوان شاهد بر بقاء معلول بعد از نابودی علت ذکر کرده اند باید گفت در این موارد علل حقیقی نابود نشده اند بلکه آنچه نابود شده یا تاثیرش منقطع گردیده علت اعدادی است که در واقع علت بالعرض برای معلولهای نامبرده می باشند .

توضیح آنکه

ساختمانی که بعد از مرگ سازنده باقی می ماند مجموعه ای از علل حقیقی دارد که شامل علت هستی بخش و علتهای داخلی ماده و صورت و شرایط وجود ساختمان از قبیل چینش مواد ساختمانی به شکل و هیئت مخصوص و عدم موانعی که آنها را از یکدیگر جدا کنند می شود و تا مجموع این علل باقی است ساختمان هم باقی خواهد ماند ولی اگر اراده الهی به بقاء آن تعلق نگیرد و مواد ساختمانی در اثر عوامل بیرونی فاسد شود یا شرایطی که برای بقاء شکل ساختمان لازم است تغییر یابد بدون شک ویران می گردد اما بنائی که مصالح ساختمانی را روی هم قرار می دهد در واقع علت معد برای پیدایش این وضعیت خاص در مواد ساختمان است و آنچه شرط وجود و بقاء ساختمان است همان وضعیت خاص می باشد نه کسی که مثلا با حرکات دست خود موجب انتقال مواد و مصالح ساختمانی و پدیدآمدن وضعیت مزبور شده است و فاعلیتی که در نظر سطحی به بناء نسبت داده می شود فاعلیت بالعرض است و اعلیت حقیقی وی نسبت به حرکت دست خودش می باشد که تابع اراده اوست و با عدم اراده تبدیل به سکون می شود و طبعا با نابودی خودش هم امکان بقاء نخواهد داشت .

همچنین وجود فرزند معلول علل حقیقی خودش می باشد که غیر از علت هستی بخش شامل مواد آلی خاص با کیفیات مخصوصی است که بدن را مستعد تعلق روح می سازد و تا شرایط لازم برای تعلق روح به بدن باقی باشد زندگی وی ادامه خواهد داشت و پدر و مادر نقشی در بقاء آن علل و اسباب و شرایط ندارند و حتی فاعلیت ایشان نسبت به انتقال نطفه و

استقرار در رحم هم فاعلیت بالعرض است .

همچنین حرکت جسم در حقیقت معلول انرژی خاصی است که در آن بوجود می آید و تا این عامل باقی باشد حرکت آن هم دوام خواهد یافت و نسبت دادن تحریک جسم به محرک خارجی از قبیل نسبت دادن معلول به فاعل معد است که نقشی جز انتقال دادن انرژی به جسم ندارد .

ضمنا روشن شد که اینگونه فاعلهای اعدادی که در واقع فاعلهای بالعرض هستند از اجزاء علت تامه بشمار نمی آیند و علت تامه از فاعل هستی بخش و علل داخلی و شرایط وجودی و عدمی آنها تشکیل می یابد

خلاصه

۱- تحقق معلول بدون هر یک از اجزاء علت تامه محال است زیرا لازمه آن بی نیازی معلول از علت مفروض العدم می باشد .

۲- با وجود تمام اجزاء علت تامه و فقد موانع وجود معلول ضروری خواهد بود زیرا وجود نیافتن آن بمعنای احتیاج داشتن به چیز دیگر یا رفع مانع موجود است و فرض این است که همه نیازمندیهای معلول تامین شده و مانعی هم وجود ندارد .

۳- این قاعده منافاتی با اختیار فاعل ندارد زیرا اراده فاعل از اجزاء علت تامه برای فعل اختیاری است .

۴- مجموع این دو قاعده را که حاکی از ضرورت وجود هر یک از علت و معلول نسبت به دیگری وجوب بالقیاس است می توان قاعده تلازم علت و معلول نامید .

۵- از قاعده مزبور قاعده دیگری استنباط می شود که مخصوص علت و معلولهای زمانی است و می توان آن را قاعده تقارن یا همزمانی علت و معلول نامید و مفادش این است که فاصله زمانی بین علت تامه زمان دار و معلول آن امکان ندارد چنانکه

تقدم زمانی معلول بر علت هم محال است .

۶- بنابر این تقارن از لوازم علل تامه زمان دار و معلولهای آنها است ولی اختصاصی به آنها ندارد زیرا معلولهای علت واحده هم لزوما همزمان هستند پس نسبت بین موارد تقارن با موارد علیت عموم و خصوص من وجه است .

۷- وجود علت قبل از تحقق معلول فقط در موارد علل ناقصه زمان دار ممکن است و به همین معنی می توان آنها را متعاقب نامید ولی در علل مجرده بی معنی و در علل تامه غیر ممکن است از سوی دیگری تعاقب در غیر علت و معلول هم تحقق می یابد پس نسبت بین موارد تعاقب و موارد علیت هم عموم و خصوص من وجه است .

۸- با توجه به نسبتی که بین موارد تعاقب و تقارن و موارد علیت وجود دارد نمی توان آنها را از خواص علت و معلول دانست و علیت را با یکی از آنها یا مجموع آنها تعریف کرد .

۹- معلول تا آخرین لحظه وجود نیازمند به علت تامه است زیرا ملاک نیاز امکان ماهوی بنابر قول به اصالت ماهیت و فقر وجودی بنا بر قول به اصالت وجود لازمه ذاتی آن است و از آن جدا شدنی نیست ولی بعض از متکلمین که ملاک نیاز معلول را به علت حدوث و یا مجموع امکان و حدوث دانسته اند معتقد شده اند که معلول در بقایش نیازی به علت ندارد و شواهدی از قبیل باقی ماندن فرزند بعد از مرگ پدر برای قول خودشان آورده اند .

۱۰- مبنای این قول در درس بیست و دوم ابطال شده است و اما در باره مثالهایی که به آنها تمسک کرده اند باید گفت

عللی که در این موارد قبل از معلول از بین می روند علتهای معد و بالعرض هستند که از اجزاء علت تامه بشمار نمی روند

درس سی و ششم

مناسبات علت و معلول

شامل : سنخیت علت و معلول حل یک شبهه وحدت معلول در صورت وحدت علت وحدت علت در صورت وحدت معلول

سنخیت علت و معلول

تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی بوجود نمی آید و حتی میان پدیده های متعاقب یا متقارن هم همیشه رابطه علیت برقرار نیست بلکه علیت رابطه خاصی است میان موجودات معینی و به دیگر سخن باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می شود این قاعده نیز از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده ترین تجربه های درونی و بیرونی ثابت می گردد .

اما سنخیت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است در مورد علتهای هستی بخش و علتهای مادی و اعدادی تفاوت دارد در مورد اول ویژگی این سنخیت را می توان با برهان عقلی اثبات کرد و تقریر آن این است .

چون علت هستی بخش وجود معلول را افاضه می کند و به تعبیر مسامحی به معلول خودش وجود می دهد باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی تواند اعطاء و افاضه کند معطی الشی ء لا یکون فاقدا له و با توجه به اینکه با اعطاء وجود به معلول چیزی از خودش کاسته نمی شود روشن می گردد که وجود مزبور را بصورت کاملتری دارد به گونه ای که وجود معلول شعاع و پرتوی از آن محسوب می شود .

پس سنخیت بین علت هستی بخش و معلول آن به این معنی است که کمال معلول را به صورت کاملتری دارد و اگر علتی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد هرگز نمی تواند آن را به معلولش

اعطاء کند و به دیگر سخن هر معلولی از علتی صادر می شود که کمال آن را بصورت کاملتری داشته باشد .

این مطلب بـا توجه به رابـط بودن معلول نسـبت به علت هستی بخش و تشـکیک خاصـی بین آنهـا که در درسـهای گذشـته به اثبات رسـید وضوح بیشتری می یابـد ولی چنین سـنخیتی بین علتهای مادی و اعـدادی و معلولاتشان وجود ندارد زیرا آنها اعطا کننـده و افاضه کننده وجود نیسـتند بلکه تاثیر آنها محدود به تغییراتی در وجود معلولات می باشد و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی شود اجمالاـ بـدست می آیـد که نوعی مناسـبت و سـنخیت بین آنها هم لازم است ولی نمی توان ویژگی این سـنخیت را با برهان عقلی اثبات کرد بلکه تنها بوسـیله تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی می توانند منشا چه تغییراتی در اشیاء بشوند و این دگرگونیها در چه شرایطی و به کمک چه چیزهایی انجام می پذیرد .

مثلا هرگز عقل نمی توانـد با تحلیلات ذهنی دریابد که آیا آب موجود بسـیطی است یا مرکب از عناصـری دیگر و در صورت دوم از چند عنصـر و از چه عناصـری ترکیب می یابد و برای ترکیب آنها چه شـرایطی لازم است و آیا شرایط مفروض جانشین پذیر هستند یا نه .

پس اثبات اینکه آب از دو عنصـر اکسـیژن و ئیدروژن با نسـبت خاصـی ترکیب یافته و برای ترکیب آنها درجه حرارت و فشار خاصی لازم است و جریان الکتریکی می تواند در سرعت ترکیب آنها مؤثر باشد تنها از راه تجربه امکان پذیر می باشد

حل یک شبهه

گفتیم که به مقتضای برهان عقلی هر علت هستی بخشـی باید واجد کمال معلولش باشد زیرا معنی ندارد بخشنده و اعطا کننده فاقد

چیزی باشد که به دیگری می بخشد .

درباره این مطلب شبهه ای مطرح می شود که لازمه این قاعده آن است که فاعلهای هستی بخش دارای وجودهای مادی و کمالات آنها باشند در صورتی که فاعل هستی بخش منحصر در موجودات مجرد است و هیچکدام از آنها ماده و صفات خاص آن را ندارند پس چگونه چیزی را که ندارد افاضه می کنند .

پاسخ این شبهه آن است که منظور از واجد بودن کمال معلول این است که مرتبه کاملتر و عالیتری از وجود معلول را داشته باشد به گونه ای که وجود معلول پرتوی از آن محسوب شود نه اینکه حدود وجود معلول عینا در علت محفوظ باشد و علت دارای ماهیت معلول هم باشد و روشن است که فرض کاملتر بودن مرتبه وجود علت از مرتبه وجود معلول با وحدت ماهوی آنها سازگار نیست و هیچگاه از دو موجودی که دارای تشکیک خاصی هستند و یکی از آنها از مراتب وجود دیگر و شعاعی از آن بشمار می رود نمی توان ماهیت واحدی را انتزاع کرد زیرا معنای اینکه دو وجود دارای ماهیت واحدی باشند این است که حدود وجودی آنها بر یکدیگر منطبق شود و چنین چیزی در مورد دو مرتبه وجود که یکی کاملتر از دیگری و طبعا دارای محدودیت و نقایص کمتری است امکان ندارد ولی نداشتن ماهیت معلول و حدود وجود آن بمعنای نداشتن کمال وجودی آن نیست .

به دیگر سخن آنچه در مورد علت هستی بخش لازم است دارا بودن کمالات وجودی معلول بصورت کاملتر و عالیتر است نه واجد بودن نقصها و محدودیتهای آن و اگر مفهوم جسم و لوازم آن از قبیل مکانی و زمانی بودن

و حرکت و تغییرپذیری بر خدای متعال و مجردات تام صدق نمی کند بخاطر این است که مفاهیم مزبور لازمه نقصها و محدودیتهای موجودات مادی است نه لازمه کمالات آنها .

یادآوری می شود که حل این شبهه به برکت اصالت وجود میسر است و بر اساس اصالت ماهیت راه حل صحیحی ندارد زیرا لازمه اصالت ماهیت این است که آنچه در واقع از طرف علت افاضه می شود ماهیت خارجی معلول باشد و طبق این قاعده باید علت واجد ماهیت آن باشد و نمی توان گفت که علت ماهیت معلول را بصورت کاملتری دارد زیرا تشکیک بخصوص تشکیک خاصی در میان ماهیت معنی ندارد و چنانکه در درس بیست و هشتم گفته شد همه ماهیات تامه و مخصوصا ماهیات بسیطه با یکدیگر متباین هستند علاوه بر اینکه فرض ماهیت در مورد خدای متعال صحیح نیست

وحدت معلول در صورت وحدت علت

یکی از قواعد معروف فلسفی این است که از علت واحده جز معلول واحد صادر نمی شود الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولی در باره مفاد و مورد آن اختلافاتی وجود دارد از جمله اینکه آیا منظور از وحدت علت وحدت شخصی است یا وحدت نوعی و یا منظور از آن بساطت به تمام معنی است چنانکه صدرالمتالهین در سفر نفس از کتاب اسفار اختیار کرده و بر اساس آن قاعده مزبور را مخصوص به ذات مقدس الهی دانسته است که حتی ترکیب تحلیلی از وجود ماهیت هم ندارد و معلول بی واسطه او تنها یک موجود می باشد و سایر مخلوقات با یک یا چند واسطه از معلول اول صادر می شوند ولی سایر فلاسفه این قاعده را کمابیش در موارد دیگری نیز جاری دانسته اند .

همچنین در باره

مفهوم صدور نیز اختلافاتی هست که آیا در همه روابط علی و معلولی صدق می کند و حتی شروط و علتهای معده را نیز دربر می گیرد یا مخصوص علتهای فاعلی است و یا اینکه منحصر به فاعلهای هستی بخشی می باشد .

بعبارت دیگر آیا بر اساس این قاعده می توان گفت که یک فاعل معد هم بیش از یک تاثیر اعدادی نخواهد داشت و یک شرط هم بیش از یک مشروط و یک فاعل طبیعی هم بیش از یک فعل نمی تواند داشته باشد یا نه .

برای اینکه مورد این قاعده تعیین شود باید دلیل آن را مورد دقت قرار داد و مقتضای آن را دریافت .

فلاسفه بصورتهای مختلفی برای این قاعده استدلال کرده اند ولی آنچه واضحتر و در عین حال متقن تر بنظر می رسد دلیلی است که مبتنی بر قاعده سنخیت بین علت و معلول می باشد و تقریر آن چنین است طبق قاعده سنخیت بین علت و معلول باید علت آنچه را به معلول می دهد بصورت کاملتری داشته باشد اکنون اگر فرض کنیم که علتی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد طبعا معلولی از او صادر می شود که مرتبه نازلتری از همان کمال را دارا باشد نه کمال دیگری را و اگر فرض کنیم دو معلول مختلف از او صادر شوند که هر کدام دارای سنخ خاصی از کمال باشند بر اساس قاعده یاد شده باید علت هم دارای دو سنخ از کمال باشد در صورتی که فرض این بود که تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی است .

با دقت در این دلیل چند نتیجه بدست می آید :

۱- این قاعده مخصوص علتهای هستی بخش است زیرا چنانکه گفته شد

این ویژگی که علت باید دارای کمال معلول باشد مخصوص به این دسته از علتها است بنابر این نمی توان بر اساس این قاعده اثبات کرد که فاعلهای طبیعی یعنی اسباب تغییرات و دگرگونیهای اشیاء مادی هر کدام اثر واحدی دارند و یا اینکه یک چیز فقط شرط تاثیر یک فاعل یا شرط استعداد یک قابل می باشد چنانکه مثلا حرارت شرط انواعی از فعل و انفعالات شیمیایی است و خود آن بوسیله عوامل طبیعی گوناگونی بوجود می آید .

۲- این قاعده اختصاص به واحد شخصی ندارد زیرا دلیل مزبور شامل واحد نوعی هم می شود و اگر فرض کنیم که یک نوع از علتهای هستی بخش دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشند طبعا معلولات آنها هم از نوع واحدی خواهند بود .

۳- این قاعده مخصوص علتهایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند اما اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی یا همه کمالات وجودی را بصورت بسیط داشته باشد یعنی وجود او در عین وحدت و بساطت کامل واجد کمالات مزبور باشد چنین دلیلی در باره وی جاری نخواهد بود .

بنابر این قاعده مزبور چیزی بیش از قاعده سنخیت بین علت هستی بخش و معلول آن را اثبات نمی کند و وحدت صادر اول را تنها بر اساس این قاعده نمی توان اثبات کرد ولی راه دیگری برای اثبات این مطلب وجود دارد که در جای خودش بیان خواهد شد

وحدت علت در صورت وحدت معلول

قاعده معروف دیگر این است که معلول واحد جز از علت واحده صادر نمی شود الواحد لا یصدر الا عن الواحد .

در باره این قاعده هم هر چند اختلافاتی هست ولی همه فلاسفه اتفاق

دارند که معلول واحد از علت مرکب صادر می شود پس منظور از وحدت علت در این قاعده بساطت و عدم ترکب آن نیست نیز صدور معلول از چند علت طولی به گونه ای که هر یک از آنها علت دیگری باشد جای تردیدی نیست و به دیگر سخن نه کثرت معلولهای با واسطه که هر یک معلول دیگری باشد منافاتی با قاعده قبلی دارد و نه کثرت علل با واسطه منافاتی با این قاعده خواهد داشت .

از سوی دیگر همه فلاسفه متفقند که یک معلول شخصی بیش از یک علت تامه نخواهد داشت و به اصطلاح اجتماع چند علت تامه بر معلول واحد محال است زیرا اگر همه آنها مؤثر باشند بالضروره آثار متعددی از آنها بوجود می آید پس معلول واحد نخواهد بود و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند با قاعده تلازم علت و معلول و وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه منافات خواهد داشت .

مورد اختلاف در این قاعده این است که آیا یک نوع معلول همیشه باید از یک نوع علت صادر شود یا ممکن است بعضی از افراد آن از یک نوع علت و بعضی از افراد از نوع دیگری صادر شوند و در این جا است که بسیاری از کسانی که قاعده قبلی را شامل واحد نوعی هم دانسته اند این قاعده را اختصاص به واحد شخصی داده اند و تصریح کرده اند که انواعی از علتها می توانند در پیدایش نوع واحدی از معلول مؤثر باشند چنانکه حرارت گاهی در اثر تابش خورشید و گاهی در اثر افروختن آتش و گاهی در اثر حرکت و اصطکاک بوجود می آید .

ولی با توجه به آنچه

در قاعـده سـنخیت گفته شـد که وجود معلول تنهـا از علتی صـادر می شود که دارای همان سـنخ از کمالات وجودی در مرتبه عالیتری باشـد هیچگاه معلول از علت هستی بخشـی که واجـد سـنخ کمال آن نباشـد صادر نخواهد شد بنابر این در مورد علت هستی بخش و معلول آن باید گفت نه تنها معلول شخصـی از دو علت هستی بخش شخصی یا بیشتر صادر نمی شود بلکه یک نوع معلول هم از دو یا چنـد نوع علت هستی بخش به وجود نمی آیـد و اما در مورد علل مادی و اعدادی چون برهان عقلی بر کیفیت مسـانخت آنهـا با معلولاتشان نـداریم نمی توان اثبات کرد که بایـد علت یک نوع از معلولات ، یک نوع از چنین عللی باشد و عقلا محال نیست که چند نوع از علل مادی و معد دارای اثر نوعی واحدی باشـند چنانکه تعداد شـروط و تعیین آنها را نمی توان با برهان عقلی اثبات کرد و همگی آنها در گرو تجربه است

خلاصه

۱- میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود دارد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می کنند .

۲- سـنخیت در مورد علتهـای هستی بخش و معلولاـت آنها باین معنی است که علت کمال وجودی معلول را در مرتبه عالیتری دارد .

۳- دلیل اینکه علت هستی بخش باید سنخ کمال معلول را داشته باشد این است که اگر نداشته باشد نمی تواند به معلول افاضه کند و دلیل اینکه باید مرتبه عالیتری از آن را داشته باشد این است که افاضه معلول از کمالات آن نمی کاهد .

۴- این ویژگی را در مورد علتهـای مـادی و اعـدادی نمی توان اثبـات کرد زیرا آنهـا اعطاء کننـده وجود معلول نیسـتند ولی از اینکه هر

شی ء مادی نمی تواند علت برای هر گونه تغییر و حرکتی واقع شود اجمالا بدست می آید که نوعی سنخیت بین آنها هم لازم است .

۵- سنخیتی که در علت هستی بخش لازم است به این معنی نیست که دارای ماهیت معلول و محدودیتها و نقایص آن هم باشد .

۶- لازمه اصل سنخیت این است که اگر علتی تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد فقط معلولی از آن صادر می شود که دارای همان سنخ از کمال در مرتبه نازلتری باشد و قاعده معروف الواحد لا یصدر عنه الا الواحد به این معنی تردیدپذیر نیست .

۷- این قاعده با استناد به اصل سنخیت مخصوص علتهای هستی بخش است .

۸- این قاعده شامل واحد نوعی هم می شود .

۹- موجودی که در عین وحدت و بساطت دارای انواعی از کمالات وجودی یا همه آنها باشد مشمول قاعده مزبور نیست .

۱۰- تعدد معلولاتی که در طول یکدیگر قرار می گیرند و هر کدام از آنها معلول دیگری می باشد منافاتی با این قاعده ندارد .

۱۱- صادر شدن معلول واحد از علت مرکب جای تردید نیست .

۱۲- صادر شدن یک معلول شخصی از چند علت تامه محال است زیرا که اگر همه آنها مؤثر باشند طبعا معلول هم متعدد خواهد بود و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند لازمه اش تخلف معلول از علت تامه می باشد .

۱۳- مقتضای اصل سنخیت این است که هر نوعی از معلولات از نوع خاصی از علت های هستی بخش صادر شود که دارای همان سنخ از کمال وجودی باشد بنابر این قاعده الواحد لا یصدر الا عن الواحد شامل واحد نوعی هم می شود .

۱۴- تعدد علتهای طولی که هر کدام علت

دیگری باشد منافاتی با این قاعده ندارد .

۱۵- این قاعـده هم ماننـد قاعده سابق در مورد علتهای مادی و معد جاری نیست و از این روی تعدد یا وحدت اینگونه علتها را تنها بوسیله تجربه می توان شناخت

درس سی و هفتم

احکام علت و معلول

شامل : نکاتی پیرامون علت و معلول محال بودن دور محال بودن تسلسل

نکاتی پیرامون علت و معلول

تصور صـحیح معنای علت و معلول کافی است که دریابیم هیـچ موجودی نمی توانـد علت وجود خودش باشد زیرا قوام معنای علیت به این است که موجـودی متوقـف بر موجـود دیگری باشـد تـا بـا تـوجه به توقـف یکی از آنهـا بر دیگری مفهوم علت و معلول از آنها انتزاع گردد یعنی این قضیه از بدیهیات اولیه است و نیازی به استدلال ندارد .

ولی گـاهی در سـخنان فلاسـفه به تعبیراتی بر می خوریم که ممکن است چنین توهمی را بوجود بیاورد که موجودی می تواند علت برای وجود خودش باشـد مثلا در مورد خدای متعال گفته می شود وجود واجب الوجود مقتضای ذات او است و حتی در بـاره تعـبیر واجب الوجود بالـذات که در برابر واجب الوجود بـالغیر بکـار می رود ممکن است توهم شود که همـانگونه که در واجب الوجود بالغیر غیر علت است و واجب الوجود بالذات هم ذات علت است و باء سببیه دلالت بر این علیت دارد .

حقیقت این است که اینگونه سـخنان از باب ضـیق تعبیر است و هرگز مقصود ایشان اثبات رابطه علیت بین ذات مقدس الهی و وجود خودش نیست بلکه منظور نفی هر گونه معلولیت از آن مقام متعالی است .

برای تقریب به ذهن مثالی از گفتگوهای متعارف می آوریم اگر از کسی بپرسند فلان کار را به اذن چه کسی انجام دادی و او بگویـد به اذن خـودم انجـام دادم در اینجـا منظور این نیست که او به خودش اذن داده است بلکه منظور این است که نیـازی به اذن کسی نداشته است تعبیر بالذات یا مقتضای ذات هم

در واقع بیان کننده نفی علیت غیر است نه اثبات کننده علیت برای ذات .

مورد دیگری که خاستگاه چنین توهمی است این است که فلاسفه ماده و صورت را علت جسم مرکب دانسته اند در صورتی که میان آنها تعدد و تغایری وجود ندارد یعنی جسم چیزی جز مجموع آنها نیست و لازمه اش وحدت علت و معلول است .

این شبهه در کتب فلسفی مطرح گردیده و به این صورت پاسخ داده شده که آنچه متصف به علیت می شود خود ماده و صورت است و آنچه متصف به معلولیت می شود مجموع آنها بشرط اجتماع و داشتن هیئت ترکیبی است یعنی اگر ماده و صورت را با صرفنظر از مجتمع بودن و مرکب بودن در نظر بگیریم هر یک از آنها را علت برای کل می شماریم و هرگاه آنها را بشرط اجتماع و ترکیب و بصورت یک کل در نظر بگیریم آن را معلول اجزایش می نامیم زیرا وجود کل متوقف بر وجود اجزایش می باشد .

ولی بازگشت این پاسخ به این است که مغایرت علت و معلول تابع نظر و اعتبار ما خواهد بود در صورتی که رابطه علیت یک امر واقعی و نفس الامری و مستقل از اعتبار می باشد هر چند به معنای دیگری در مقام مفاهیم ماهوی اعتباری نامیده می شود .

حقیقت این است که اطلاق علت بر ماده و صورت و اطلاق معلول بر مجموع آنها خالی از مسامحه نیست چنانکه قبلا نیز اشاره شد و اگر جسمی را که مستعد پذیرش صورت جدیدی است علت مادی برای موجود بعدی بنامیم از این نظر که زمینه پیدایش آن را فراهم می کند موجه تر است .

نکته دیگر آنکه با توجه به

اصالت وجود و اینکه رابطه علیت در حقیقت میان دو وجود برقرار است روشن می شود که نمی توان ماهیت چیزی را علت وجود آن دانست زیرا ماهیت بخودی خود واقعیتی ندارد تا علت برای چیزی واقع شود و همچنین نمی توان ماهیتی را علت برای ماهیت دیگری بحساب آورد .

در اینجا ممکن است گفته شود که فلاسفه علت را به دو قسم تقسیم کرده اند علت ماهیت و علت وجود و برای قسم اول به علیت خط و سطح برای ماهیت مثلث و علیت ماده و صورت برای ماهیت جسم مثال زده اند چنانکه برای قسم دوم علیت وجود آتش را برای وجود حرارت ذکر کرده اند پس معلوم می شود که بنظر ایشان در میان ماهیات هم نوعی رابطه علیت وجود دارد .

ولی این سخنان را باید از باب توسعه در اصطلاح تلقی کرد یعنی همانگونه که در وجود خارجی و عالم عینی رابطه علیت میان موجودات برقرار است و وجود خارجی معلول متوقف بر وجود خارجی علت می باشد نظیر این رابطه را در عالم ذهن هم می توان تصور کرد و آن در جایی است که تصور یک ماهیت متوقف بر تصور معانی دیگری باشد چنانکه تصور معنای مثلث متوقف بر تصور معنای خط و سطح است ولی لازمه این توسعه در اصطلاح آن نیست که احکام علت و معلول حقیقی و عینی هم برای آنها ثابت باشد .

نظیر این توسعه را در مورد معقولات ثانیه فلسفی نیز می توان یافت چنانکه امکان را علت احتیاج به علت دانسته اند در صورتی که نه امکان و نه احتیاج هیچکدام از امور عینی نیستند و رابطه علیت حقیقی و تاثیر و تاثر خارجی در میان

آنها معنی ندارد تا یکی را علت و دیگری را معلول بشماریم در اینجا هم منظور این است که عقل با توجه به امکان ماهیت است که پی به نیاز آن به علت می برد نه اینکه امکان که به عدم ضرورت وجود و عدم تفسیر می شود واقعیتی داشته باشد و از آن چیز دیگری بنام احتیاج به علت بوجود بیاید .

حاصل آنکه مبحثی که بعنوان علت و معلول و بنام یکی از اصیلترین مباحث فلسفی مطرح می شود و در خلال آن احکام خاصی برای علت و معلول بیان می گردد مخصوص به علت و معلول خارجی و رابطه حقیقی میان آنها است و اگر در موارد دیگری تعبیر علیت بکار می رود همراه با نوعی مسامحه و یا از باب توسعه در اصطلاح است

محال بودن دور

یکی از مطالبی که پیرامون رابطه علت و معلول مطرح می شود این است که هر موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است ممکن نیست در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد و به دیگر سخن هیچ علتی معلول معلول خودش و از نظر دیگر علت برای علت خودش نخواهد بود و بعبارت سوم محال است یک موجود نسبت به دیگری هم علت باشد و هم معلول و این همان قضیه محال بودن علتهای دوری است که می توان آن را از بدیهیات و دست کم از قضایای قریب به بداهت بشمار آورد و اگر موضوع و محمول آن درست تصور شود جای شکی در باره آن نخواهد ماند زیرا لازمه علیت بی نیازی و لازمه معلولیت نیازمندی است و جمع بین نیازمندی و بی نیازی در یک جهت تناقض است .

ولی

ممکن است در این زمینه مانند بسیاری از قضایای بدیهی شبهه هایی پیش بیاید که ناشی از عدم دقت در معنای موضوع و محمول قضیه باشد مثلا ممکن است کسی چنین توهم کند که اگر انسانی غذای خودش را تنها از راه کشاورزی بدست بیاورد به طوری که اگر محصول کشاورزی خودش نباشد از گرسنگی بمیرد در این صورت محصول مزبور از یک سوی معلول کشاورز و از سوی دیگر علت برای او خواهد بود پس کشاورز مفروض علت علت خودش و نیز معلول معلول خودش می باشد .

ولی صرفنظر از اینکه کشاورز علت حقیقی برای پیدایش محصول نیست و تنها علت اعدادی آن بشمار می رود محصول مزبور علت وجود کشاورز نیست بلکه از اموری است که دوام حیات وی توقف بر آن دارد و به دیگر سخن وجود کشاورز در زمان کاشت و برداشت علت است و معلول نیست و در زمان بعد معلول است و علت نیست و همچنین محصول مزبور در زمان پیدایشش معلول است و علت نیست و در زمانی که خوراک کشاورز قرار می گیرد علت است و معلول نیست پس علیت و معلولیت هر کدام از یک جهت نخواهد بود .

تنها چیزی که در اینگونه موارد می توان گفت این است که موجودی در یک زمان علت اعدادی برای چیزی باشد که در آینده به آن نیاز دارد و منظور از دور محال چنین رابطه ای نیست بلکه منظور این است که یک موجود از همان جهتی که علت و مؤثر در پیدایش چیز دیگری است محال است در همان جهت علیت و تاثیرش معلول و محتاج به آن باشد و بعبارت دیگر چیزی را به

معلول بدهد که برای داشتن همان چیز محتاج به معلول باشد و می بایست از آن دریافت کند .

شبهه دیگر این است که ما می بینیم حرارت موجب پدید آمدن آتش می شود در صورتی که آتش نیز علت حرارت است پس حرارت علت علت خودش می باشد .

جواب این شبهه نیز روشن است زیرا حرارتی که علت پیدایش آتش می شود غیر از حرارتی است که در اثر آتش بوجود می آید و این دو حرارت هر چند وحدت بالنوع دارند ولی از نظر وجود خارجی دارای کثرت می باشند و منظور از وحدتی که در عنوان این قاعده آمده است وحدت شخصی است نه وحدت مفهومی و در حقیقت این شبهه از خلط بین وحدت مفهوم با وحدت مصداق یا از خلط بین دو معنای وحدت نشات گرفته است .

شبهات بی مایه دیگری نیز در سخنان بعضی از ماتریالیستها و مارکسیستها مطرح شده که دقت در مفهوم قاعده و توجه به پاسخهایی که از دو شبهه مذکور داده شد ما را از ذکر و رد آنها بی نیاز می کند

محال بودن تسلسل

معنای لغوی تسلسل این است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند خواه حلقه های این زنجیر متناهی باشند یا نامتناهی و خواه میان آنها رابطه علیتی باشد یا نباشد ولی معنای اصطلاحی آن مخصوص اموری است که از یک طرف یا از هر دو طرف نامتناهی باشند و فلاسفه تسلسلی را محال می دانند که دارای دو شرط اساسی باشد یکی آنکه بین حلقات سلسله ترتیب حقیقی وجود داشته باشد و هر کدام واقعا بر دیگری مترتب باشد نه به حسب قرارداد و اعتبار و دیگر آنکه همه حلقات در یک زمان موجود باشند نه

اینکه یکی از بین برود و دیگری بدنبال آن بوجود بیاید و از این روی حوادث غیر متناهی در طول زمان را ذاتا محال نمی دانند .

در عین حال مفهوم تسلسل در عرف فلسفه هم اختصاصی به علل ندارد و بسیاری از دلایلی که بر محال بودن آن اقامه کرده اند شامل تسلسل در اموری هم که رابطه علیت با یکدیگر ندارند می شود مانند برهانهای مسامته و تطبیق و سلمی که در کتب مفصل فلسفی ذکر گردیده و در آنها از مقدمات ریاضی استفاده شده هر چند مناقشاتی نیز پیرامون آنها انجام گرفته است .

ولی بعضی از براهین مخصوص سلسله علتها است مانند برهانی که فارابی اقامه کرده و به برهان اسد اخصر معروف شده است و تقریر آن این است اگر سلسله ای از موجودات را فرض کنیم که هر یک از حلقات آن وابسته و متوقف بر دیگری باشد به گونه ای که تا حلقه قبلی موجود نشود حلقه وابسته به آن هم تحقق پذیر نباشد لازمه اش این است که کل این سلسله وابسته به موجود دیگری باشد زیرا فرض این است که تمام حلقات آن دارای این ویژگی می باشد و ناچار باید موجودی را در راس این سلسله فرض کرد که خودش وابسته به چیز دیگری نباشد و تا آن موجود تحقق نداشته باشد حلقات سلسله بترتیب وجود نخواهند یافت پس چنین سلسله ای نمی تواند از جهت آغاز نامتناهی باشد و بعبارت دیگر تسلسل در علل محال است .

نظیر آن برهانی است که بر اساس اصولی که صدرالمتالهین در حکمت متعالیه اثبات فرموده برای محال بودن تسلسل در علل هستی بخش اقامه می شود و تقریر آن این است

بنا بر اصالت وجود و ربطی بودن وجود معلول نسبت به علت هستی بخش هر معلولی نسبت به علت ایجاد کننده اش عین ربط و وابستگی است و هیچگونه استقلالی از خودش ندارد و اگر علت مفروض نسبت به علت بالاتری معلول باشد همین حال را نسبت به آن خواهد داشت پس اگر سلسله ای از علل و معلولات را فرض کنیم که هر یک از علتها معلول علت دیگری باشد سلسله ای از تعلقات و وابستگیها خواهند بود و بدیهی است که وجود وابسته بدون وجود مستقلی که طرف وابستگی آن باشد تحقق نخواهد یافت پس ناچار باید ورای این سلسله ربطها و تعلقات وجود مستقلی باشد که همگی آنها در پرتو آن تحقق یابند بنا بر این نمی توان این سلسله را بی آغاز و بدون مستقل مطلق دانست .

تفاوت این دو برهان در این است که برهان اول در مطلق علتهای حقیقی جاری است علتهایی که لزوما باید همراه معلول موجود باشند ولی برهان دوم مخصوص علتهای هستی بخش است و در علل تامه هم نیز جاری می شود از آن نظر که مشتمل بر علتهای هستی بخش هستند

خلاصه

۱- بدیهی است که هیچ موجودی نمی تواند علت وجود خودش باشد مگر اینکه مرکب و دارای دو یا چند جزء باشد و یکی از آنها موجب تغییر در دیگری گردد مانند تاثیر روح در بدن یا بالعکس .

۲- معنای واجب الوجود بالذات و اینکه وجود مقتضای ذات اوست نفی علیت غیر است نه اثبات علیت بین ذات و وجود الهی .

۳- در مورد علل داخلی ماده و صورت اشکال شده که چگونه می توان آنها را علت برای کل مرکب از آنها دانست

در صورتی که وجود آنها غیر از وجود کل نیست .

۴- در پاسخ گفته شده که خود اجزاء بدون شرط اجتماع علت است و مجموع آنها بشرط اجتماع معلول ولی حقیقت این است که اجزاء را علت نامیدن از باب مسامحه و توسعه در اصطلاح است چنانکه قبلا نیز اشاره شد .

۵- همچنین اطلاق علت بر اجزاء ماهیت و مانند آنها نوعی توسعه در اصطلاح است .

۶- قائل شدن به علیت در میان معقولات ثانیه مانند امکان و احتیاج نیز نوعی دیگر از توسعه در اصطلاح بشمار می رود و هیچکدام از آنها مشمول احکام علت حقیقی نمی شود .

۷- هیچ چیزی نمی تواند علت برای علت خودش و یا معلول برای معلول خودش باشد و به دیگر سخن دور در علل محال است مگر اینکه موجودی علت اعدادی برای چیزی باشد که در زمان بعد محتاج به آن شود یا اینکه یک فرد از ماهیت علت برای پیدایش چیزی باشد که آن چیز علت پیدایش فرد دیگری از همان ماهیت می گردد چنانکه حرارتی موجب پیدایش آتشی شود و آتش به نوبه خود علت پیدایش حرارت دیگری گردد .

۸- منظور از تسلسل مصطلح ترتب امور نامتناهی است و فلاسفه تسلسلی را محال می دانند که حلقات آن دارای ترتب حقیقی و اجتماع در وجود باشند .

۹- فارابی برای محال بودن تسلسل در علل حقیقی چنین استدلال کرده است اگر در سلسله علل و معلولات هر علتی به نوبه خود معلول علت دیگری باشد در باره کل این سلسله می توان گفت که همگی محتاج به علت دیگری هستند پس باید در راس سلسله علت دیگری را اثبات کرد که معلول علت دیگری

نباشد بنابر این سلسله علل دارای مبدا و سرآغازی خواهد بود .

۱۰- بر اساس اصالت وجود و وابستگی ذاتی وجود معلول به علت برهان دیگری بر تناهی علل هستی بخش اقامه می شود به این صورت اگر ورای سلسله علل که هر یک از آنها عین وابستگی است موجود مستقل مطلقی نباشد لازمه اش این است که وابستگیهای بدون طرف وابستگی تحقق یافته باشد

درس سی و هشتم

علت فاعلی

شامل : مقدمه علت فاعلی و اقسام آن نکاتی پیرامون اقسام فاعل اراده و اختیار

مقدمه

یکی از تقسیمات معروفی که برای علت ذکر شده و گویا ارسطو برای نخستین بار آن را بیان کرده باشد تقسیم به علت فاعلی و غائی و مادی و صوری است که دو قسم اول را علل خارجی و دو قسم اخیر را علل داخلی یا علل قوام و از یک نظر علل ماهیت می نامند و در ضمن درسهای گذشته روشن گردید که اطلاق علت بر دو قسم اخیر خالی از مسامحه نیست و در پایان درس سی و یکم اشاره شد که علت مادی و علت صوری همان ماده و صورت اجسام هستند که نسبت به جسم مرکب علت مادی و علت صوری و نسبت به یکدیگر ماده و صورت نامیده می شوند و طبعا اختصاص به مادیات خواهند داشت و چون بعدا در باره ماده و صورت بحث خواهد شد (۱) در اینجا از گفتگو پیرامون آنها خودداری می کنیم و بخش علت و معلول را با بحث در باره علت فاعلی و علت غائی به پایان می بریم

علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی عبارت است از موجودی که موجود دیگری معلول از آن پدید می آید و بمعنای عامش شامل فاعلهای طبیعی که مؤثر در حرکات و دگرگونیهای اجسام هستند نیز می شود .

فلاسفه پیشین دو نوع فعل و تاثیر را در جهان شناسایی کرده بودند یکی فعل ارادی که موجودات زنده و ذی شعور با اراده خودشان انجام می دهند و جهت حرکت و سایر ویژگیهایش تابع اراده فاعل است مانند افعال اختیاری انسان که بصورتهای گوناگونی تحقق می یابد و دیگری فعل و تاثیری که از موجودات بی شعور و بی اراده سرمی زند و همواره یک نواخت و بی اختلاف است .

ایشان برای هر نوعی

از موجودات جسمانی طبیعت خاصی قائل بودند که ذاتا اقتضاء ویژه ای دارد و از جمله هر یک از انواع عناصر چهارگانه خاک و آب و هوا و آتش را مقتضی مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می دانستند به طوری که اگر مثلا بواسطه عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند در اثر میل طبیعی به سوی مکان اصلی خودشان حرکت می کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالا رفتن شعله آتش را توجیه می کردند و طبیعت را بعنوان مبدا حرکت معرفی می نمودند .

سپس با توجه به اینکه گاهی حرکات و آثاری در اشیاء بر خلاف مقتضای طبیعتشان پدید می آید مثلا در اثر وزش باد گرد و غبار بسوی آسمان بلند می شود قسم سومی از افعال را بنام فعل قسری اثبات کردند و آن را به طبیعت مقسور نسبت دادند و معتقد شدند که گرد و غبار که از جنس خاک است با حرکت قسری بسوی آسمان می رود و با حرکت طبیعی به زمین برمی گردد و در مورد چنین حرکاتی معتقد بودند که هیچگاه دوام نخواهد یافت القسر لا یدوم .

از سوی دیگر با توجه به اینکه ممکن است فاعل با اراده ای نیز در اثر تسلط فاعل قویتری مجبور شود که بر خلاف خواست خودش حرکت کند نوعی دیگر از فاعلیت را بنام فاعل جبری اثبات کردند که در مورد فاعل ارادی مانند فعل قسری نسبت به فاعل طبیعی است .

فلاسفه اسلامی به تعمق و ژرف اندیشی بیشتری در باره فاعل ارادی پرداختند و نخست آن را به دو قسم تقسیم کردند یکی فاعل بالقصد و دیگری فاعل بالعنایه اساس این تقسیم توجه به این فرق

بین فاعلهای ارادی بود که گاهی نیاز به انگیزه ای زائد بر ذات خودشان دارند مانند انسان که برای اینکه با اراده خودش از جایی به جایی حرکت کند باید انگیزه ای در او پدید آید و این قسم را فاعل بالقصد نامیدند و گاهی فاعل ارادی نیازی به پدید آمدن انگیزه ای ندارد و آن را فاعل بالعنایه نامگذاری کردند و فاعلیت خدای متعال را از قسم دوم دانستند .

سپس اشراقیین با دقت بیشتری نوعی دیگر از فاعل علمی و اختیاری را ثابت کردند که علم تفصیلی فاعل به فعلش عین خود آن است چنانکه علم تفصیلی انسان به صورتهای ذهنی خودش عین همان صورتها است و قبل از تحقق آنها جز علمی اجمالی که عین علم به ذات فاعل است علم تفصیلی به آنها ندارد و چنان نیست که برای تصور چیزی لازم باشد که قبلا تصوری از تصور خودش داشته باشد و چنین فاعلیتی را فاعلیت بالرضا نامیدند و فاعلیت الهی را از این قبیل دانستند .

و سرانجام صدرالمتالهین با الهام گرفتن از مضامین وحی و سخنان عرفاء نوع دیگری از فاعل علمی را اثبات کرد که علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد و عین علم اجمالی به ذات خودش می باشد فاعل بالتجلی و فاعلیت الهی را از این قبیل دانست و برای اثبات آن از اصول حکمت متعالیه مدد گرفت مخصوصا از تشکیک خاصی و واجد بودن علت هستی بخش نسبت به همه کمالات معلولات خودش .

همچنین فلاسفه اسلامی با توجه به اینکه گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثر هستند و فاعل بعید کار را بوسیله فاعل قریب

انجام می دهد نوعی دیگر از فاعلیت را بنام فاعلیت بالتسخیر اثبات کردند که با انواعی از فاعلیتها قابل جمع است مثلا گوارش غذا را که بوسیله قوای بدنی ولی تحت تسلط و تدبیر نفس انجام می گیرد فعل تسخیری نامیدند سپس بر اساس اصول حکمت متعالیه و با توجه به اینکه هر علتی نسبت به علت هستی بخش خودش ربط محض است مصداق روشنتری برای فاعل تسخیری ثابت شد و نسبت فعل به فاعلهای متعدد طولی و از جمله نسبت افعال اختیاری انسان به خودش و به مبادی عالیه و خدای متعال تفسیر فلسفی متقن تری یافت .

بدین ترتیب همچنانکه حکیم سبزواری بیان کرده فاعل را می توان دارای هشت قسم دانست فاعل بالطبع فاعل بالقسر فاعل بالقصد فاعل بالجبر فاعل بالتسخیر فاعل بالعنایه فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی

نکاتی پیرامون اقسام فاعل

۱- سخنان فلاسفه پیشین در باره فاعل طبیعی و قسری مبتنی بر اصول موضوعه ای است که از طبیعیات قدیم گرفته شده است و می دانیم که فرضیه عناصر چهارگانه و اقتضاء آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت و یبوست و حرارت و برودت اعتبار خود را از دست داده است ولی به هر حال شکی نیست که موجودات جسمانی تاثیراتی در یکدیگر دارند و پیدایش پدیده های مادی در گرو حصول زمینه ها و شرایط خاصی است و بنابر این وجود اسباب و شرایط مادی برای تحقق معلولهای جسمانی بعنوان یک قاعده فلسفی همواره اعتبار داشته و خواهد داشت و اما تعیین اسباب و فاعلهای طبیعی خاص برای هر پدیده ای کار فلسفه نیست و باید با روشن تجربی در علوم مختلف طبیعی اثبات شود و بعنوان مثال بر اساس نظریات

علمی جدید می توان حرکت مکانی را لازمه ذاتی نور دانست و نیروهای جاذبه و دافعه را عامل حرکتهای قسری اجسام تلقی کرد و در این صورت مناسبتر این است که فعل را به نیروی قاسر نسبت دهیم و جسم مقسور را تنها منفعل بدانیم هر چند از نظر دستور زبان فاعل شمرده شود و می دانیم که احکام فلسفی تابع چنین قواعدی نیست .

۲- واژه جبر که در برابر اختیار بکار می رود گاهی بعنوان نقیض اختیار لحاظ می شود و به این معنی بر فاعلهای طبیعی و قسری هم اطلاق می گردد و گاهی به موردی که شانیت اختیار دارد اختصاص می یابد و تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تاثیر عامل خارجی قویتری اختیار خود را از دست می دهد مجبور نامیده می شود و منظور از فاعل بالجبر همین معنای دوم است .

ولی باید توجه داشت که از دست دادن اختیار مراتبی دارد مثلا کسی که مورد تهدید قرار می گیرد و کاری را از روی اکراه انجام می دهد و کار وی نوعی کار جبری تلقی می گردد همچنین کسی که در شرایط خاصی ناچار می شود که برای ادامه حیاتش از گوشت میته استفاده کند کار وی نیز نوعی کار جبری بحساب می آید اما چنان نیست که در موارد اکراه و اضطرار بکلی سلب اختیار شود بلکه دایره اختیار فاعل نسبت به شرایط عادی محدودتر می گردد و ظاهرا منظور فلاسفه از فاعل بالجبر چنین مواردی نیست بلکه منظور موردی است که اختیار فاعل بکلی سلب شود و از این روی می توان گفت که چنین فعلی در واقع از اجبار کننده صادر می شود و نسبت آن به شخص اجبار

شونده نسبت انفعال است چنانکه در مورد فعل قسری نیز اشاره شد .

۳- پیش از آنکه فلاسفه اسلامی انواع مختلف فاعلهای ارادی از قبیل فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی را اثبات کنند چنین تصور می شد که فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی بعضی از متکلمین فاعلیت خدای متعال را هم از همین قبیل می دانستند و حتی بعد از آنکه فلاسفه اسلامی ساحت الهی را از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزه دانستند بعضی از متکلمین ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند ولی حقیقت این است که عالیترین مراتب اختیار منحصر به ذات مقدس الهی است و نازلترین مراتب آن در فاعل بالقصد وجود دارد و برای روشن شدن این مطلب لازم است توضیحی در باره اراده و اختیار بدهیم

اراده و اختیار

واژه های اراده و اختیار کاربردهای مختلفی دارند که کمابیش دارای مناسبتهایی با یکدیگر می باشند ولی غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه می شود از این روی نخست به موارد استعمال هر یک اشاره می کنیم و آنگاه به تطبیق آنها بر اقسام فاعل می پردازیم .

اراده واژه اراده معنای عامی دارد که تقریبا مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و به همین معنی در مورد خدای متعال هم بکار می رود چنانکه در مورد انسان بعنوان یک کیفیت نفسانی در برابر کراهت شناخته می شود و از این جهت همانند علم است که از یک سوی شامل علم ذاتی الهی می شود و از سوی دیگر شامل علوم حصولی انسان که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می آیند و به خواست خدا در بخش خداشناسی توضیح بیشتری در

باره آن خواهد آمد .

لازم به تذکر است که اراده تشریعی که به فعل اختیاری فاعل دیگری تعلق می گیرد نیز یکی از مصادیق اراده به معنای عام آن است .

معنای دوم اراده تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فائده از جمله لذت برای آن می باشد و بعنوان نشانه ای از فصل حقیقی حیوان متحرک بالاراده و نیز از مشخصات فاعل بالقصد بشمار می رود و در باره حقیقت آن بحثهایی انجام گرفته و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل کراهت شمرده اند ولی بنظر می رسد که اراده به این معنی فعل نفس است و ضدی ندارد و با اندکی مسامحه می توان حالت تحیر و دو دلی را مقابل آن بحساب آورد .

معنای اخصی برای اراده ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی در باره حیوانات بکار نمی رود طبق این معنی فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذاذی خالص قرار می گیرد .

اختیار واژه اختیار نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می گیرد و آن عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد .

معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار می رود .

معنای سوم آن این است

که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می گیرد .

و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل کار اضطراری که در اثر چنین محدودیتی انجام می گیرد طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود که از گوشت مردار بخورد کارش اختیاری نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات دیگر اختیاری نامیده می شود .

اکنون با توجه به معانی مختلف اراده و اختیار به بررسی اقسام فاعلهای ادراکی می پردازیم اما فاعل بالقصد را می توان دارای اراده به هر سه معنی دانست زیرا هم کارش را می پسندد و هم تصمیم بر انجام آن می گیرد تصمیمی که بر اساس ترجیح عقل گرفته می شود و تنها دسته ای از فعلهای قصدی که صرفا التذاذی باشد بمعنای سوم ارادی نخواهد بود .

همچنین فاعل بالقصد می تواند دارای اختیار به هر چهار معنی باشد ولی انواعی از کارهای قصدی هست که بمعنای دوم یا سوم یا چهارم اختیاری نامیده نمی شوند ولی همگی آنها بمعنای اول اختیاری خواهند بود مثلا نفس کشیدن که انسان هیچ گرایشی به ترک آن نداشته باشد بمعنای دوم اختیاری نیست و کار اکراهی بمعنای سوم و خوردن گوشت مردار در زمان قحطی بمعنای چهارم اختیاری نمی باشد هر چند همه آنها بمعنای اول اختیاری هستند زیرا چنان نیست که فاعل بکلی مسلوب الاختیار گردد .

و اما فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی را تنها بمعنای اول می توان

دارای اراده دانست زیرا چنین فاعلهایی نیازی به اندیشیدن و تصمیم گیری ندارند همچنین بمعنای اول و سوم و چهارم دارای اختیار محسوب می شوند زیرا کار خود را تحت اجبار یا فشار عوامل و شرایط خارجی انجام نمی دهند و تنها بمعنای دوم نمی توان چنین فاعلهایی را دارای اختیار دانست زیرا لازم نیست که از میان انگیزه های متضاد یکی را برگزینند .

ضمنا روشن شد که اراده بمعنای اول و اختیار بمعنای اول همواره از نظر مورد مساوی هستند ولی اراده بمعنای دوم و سوم اخص از اختیار بمعنای اول و سوم و چهارم است زیرا در مورد فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی صدق نمی کند به خلاف اختیار به معانی یاد شده که بر همه این موارد صدق می کند و بدین ترتیب روشن می شود که نفی اراده بمعنای دوم و سوم از خدای متعال یا مجردات تام بمعنای نفی اختیار از چنین فاعلهایی نیست .

نیز روشن شد که اراده بمعنای تصمیم بر انجام کار را می توان فعلی اختیاری دانست هر چند از قبیل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصمیم دیگر نیست و شاید بتوان فاعلیت نفس را نسبت به اراده نوعی فاعلیت بالتجلی بحساب آورد .

و سرانجام این نتیجه بدست آمد که عالیترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی گیرد بلکه از تضاد گرایشهای درونی هم منزه است سپس مرتبه اختیار مجردات تام است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچگونه فشاری بر آنها وارد می شود و نه دستخوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایشها بر دیگری قرار می گیرند و اما

نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازلتری از اختیار هستند و کم بیش اراده آنان تحت تاثیر عوامل بیرونی و درونی شکل می گیرد در عین حال همه افعال اختیاری ایشان در یک سطح نیست و مثلا اختیار انسان در ایجاد صورتهای ذهنی که از قبیل فعل بالرضا است خیلی بیشتر و کاملتر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی می باشد که از قبیل فعل بالقصد است زیرا کارهای اخیر نیاز به شرایط غیر اختیاری نیز دارند

خلاصه

۱- فاعل طبیعی فاعلی است که فعلش مقتضای طبیعتش باشد و نسبت به آن شعور و اراده ای نداشته باشد .

۲- فاعل قسری فاعلی است که نسبت به فعلش شعور و اراده ای نداشته باشد و فعلش بر خلاف اقتضای طبیعتش باشد .

۳- فاعل بالقصد فاعلی است که فعلش را با اراده ای انجام می دهد که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده باشد .

۴- فاعل بالجبر فاعلی است که دارای شعور و اراده باشد ولی فعلش تحت جبر فاعل دیگر و بدون اراده خودش صادر شود .

۵- فاعل بالعنایه فاعلی است دارای شعور که نیاز به انگیزه زائد بر ذات نداشته باشد .

۶- فاعل بالرضا فاعلی است که فعلش عین علم تفصیلی باشد و قبل از آن فقط علمی اجمالی به آن داشته باشد .

۷- فاعل بالتجلی فاعلی است که در مقام ذات خودش علم تفصیلی به فعل داشته باشد .

۸- فاعل بالتسخیر فاعلی است که فاعلیت آن در طول فاعلیت فاعل بالاتری باشد .

۹- بنظر می رسد که آنچه اصطلاحا فاعل بالقسر و فاعل بالجبر نامیده می شود در واقع منفعل است نه فاعل و تنها باصطلاح نحوی می توان آنها را

فاعل شمرد .

۱۰- قبل از آنکه فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بوسیله فلاسفه اسلامی اثبات شود چنین تصور می شد که فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی اثبات اختیار برای خدای متعال هم مستلزم داعی و اراده زائد بر ذات پنداشته می شد .

۱۱- معنای عام اراده مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و مصادیق مختلفی دارد .

۱۲- معنای دیگر اراده تصمیم گرفتن و قصد کردن است که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده می باشد .

۱۳- معنای سومی هم برای اراده ذکر شده و آن عبارت است از تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی که مخصوص به موجود عاقل می باشد .

۱۴- معنای عام اختیار این است که فاعل ذی شعوری کار را بر اساس خواست خودش و بدون قهر قاهری انجام دهد .

۱۵- معنای دوم اختیار گزینش یکی از دو گرایش متضاد و معنای سومش در مقابل اکراه و معنای چهارمش در برابر اضطرار می باشد .

۱۶- فعل قصدی به هر سه معنی ارادی است و تنها بعضی از کارهای قصدی بمعنای سوم ارادی نیست .

۱۷- همچنین همه افعال قصدی بمعنای اول اختیاری است ولی بعضی از آنها بمعنای دوم و بعضی بمعنای سوم و بعضی بمعنای چهارم اختیاری نیست .

۱۸- فعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بمعنای اول اراده و بمعنای اول و سوم و چهارم اختیار ارادی و اختیاری هستند .

۱۹- اراده بمعنای تصمیم گیری فعل اختیاری است هر چند مسبوق به اراده دیگری نیست .

۲۰- اختیار دارای مراتبی است و بالاترین مراتب آن در خدای متعال و سپس در مجردات تام و نازلترین مراتب آن در نفوس متعلق به

ماده وجود دارد در عین حال افعال اختیاری انسان نیز از نظر مرتبه اختیار متفاوت است

پی نوشت

۱- ر . ک : درس چهل و ششم .

درس سی و نهم

علت غائی

شامل : تحلیلی در باره افعال اختیاری کمال و خیر غایت و علت غائی

تحلیلی در باره افعال اختیاری

هیچ کار ارادی و اختیاری بمعنای عام اراده و اختیار نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن انجام بگیرد خواه علمی که عین ذات فاعل باشد چنانکه در فاعل بالتجلی وجود دارد و خواه علمی که عین خود فعل باشد چنانکه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه می شود و خواه علمی که لازمه علم به ذات باشد چنانکه در فاعل بالعنایه قائل شده اند و خواه علمی که از عوارض انفکاک پذیر از ذات باشد چنانکه در فاعل بالقصد تحقق می یابد .

همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچگونه محبت و رضایت و میل و کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی علاقگی و نفرت و اشمئزاز آن را انجام دهد حتی کسی که داروی بد مزه ای را با بی رغبتی می خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند چون علاقه به سلامتی خودش دارد و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد تامین نمی شود از این جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش میل پیدا می کند میلی که بر کراهت از مزه بد و ناراحتی از قطع عضو غالب می شود .

محبت و خواستن کار هم به اختلاف انواع فاعل متفاوت می شود و مفاهیم مختلفی بر آن صدق می کند گاهی تنها مفهوم محبت صادق است محبتی که عین ذات فاعل می باشد مانند فاعل بالتجلی و گاهی مفهوم رضایت بر آن صدق می کند مانند فاعل بالرضا و گاهی لازمه محبت به

ذات است مانند فاعل بالعنایه و گاهی از قبیل کیفیات نفسانی و از عوارض انفکاک پذیر از ذات است مانند شوق در فاعل بالقصد و جامعترین مفهومی که شامل همه موارد می شود مفهوم محبت بمعنای عام است و ملاک آن درک ملایمت و کمال محبوب است و می توان از آن به مطلوبیت تعبیر کرد .

بنا بر این می توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری واجد همه کمالات خودش می باشد و محبت وی به فعل از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلق می گیرد مانند مجردات تام و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است تعلق می گیرد و کار را برای رسیدن و بدست آوردن آن انجام می دهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده ای می برند انجام می دهند .

فرق این دو قسم آن است که در مورد اول محبت به کمال موجود منشا انجام کار می شود اما در مورد دوم محبت به کمال مفقود و شوق بدست آوردن آن منشا فعالیت می گردد و نیز در مورد اول کمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هیچ وجه معلولیتی نسبت به آن ندارد ولی در مورد دوم کمال مفقود بوسیله فعل حاصل می شود و نوعی معلولیت نسبت به آن دارد ولی در هر دو مورد کمال مطلوب و محبوب بالاصاله است و کار مطلوب و محبوب

بالتبع

کمال و خیر

نکته ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که منظور از کمال در اینجا صفت وجودی ملایم با ذات فاعل است که گاهی منشا انجام کار اختیاری می شود و گاهی در اثر آن بوجود می آید و کمالی که در اثر انجام کار ارادی حاصل می شود گاهی کمال نهائی فاعل و یا مقدمه ای برای رسیدن به آن است و در این صورت در اصطلاح فلاسفه خیر حقیقی نامیده می شود و گاهی تنها با یکی از قوی و نیروهای فاعل ملایمت دارد هر چند مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهائی وی باشد و در مجموع به زیان فاعل تمام شود و در این صورت خیر مظنون نامیده می شود .

مثلا نتیجه طبیعی که بر خوردن غذا مترتب می شود کمالی است برای قوه نباتی که مشترک بین انسان و حیوان و نبات است و لذتی که از آن حاصل می گردد کمالی است برای قوه ای که آن را درک می کند و مشترک میان حیوان و انسان است اما اگر غذا خوردن با نیت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام وظایف الهی انجام گیرد موجب کمال انسانی هم می شود و در این صورت وسیله ای برای کسب خیر حقیقی هم خواهد بود ولی اگر صرفا برای التذاذ حیوانی باشد مخصوصا اگر از ماکولات حرام استفاده شود تنها موجب کمال برای بعضی از قوای شخص می شود و به کمال نهائی وی زیان می زند و در نتیجه کمال حقیقی انسان را ببار نمی آورد و از این روی خیر پنداری یا خیر مظنون نامیده می شود .

ضمنا مناسبت واژه های اختیار و خیر نیز روشن شد زیرا هر فاعل مختاری فقط

کارهایی را انجام می دهد که مناسبت با کمال خودش داشته باشد و از جمله فاعلهای بالقصد کارهایی را انجام می دهند که وسیله ای برای رسیدن به کمال و خیر خودشان باشد یا خیر حقیقی و یا خیر پنداری هر چند خیر مفروض لذتی باشد یا رهایی از رنج و المی .

ممکن است بر کلیت این قاعده اشکال شود به اینکه انسانهای وارسته ای یافت می شوند که دست کم بعضی از کارهای اختیاری خودشان را برای خیر دیگران انجام می دهند و ابدا توجهی به خیر خودشان ندارند و حتی گاهی جان خودشان را نیز فدای دیگران می کنند پس بطور کلی نمی توان گفت که هر فاعل بالقصدی کارش را برای رسیدن به کمال و خیر خودش انجام می دهد .

جواب این است که اینگونه کارها خواه در اثر هیجان عواطف انجام داده شود و خواه به منظور رسیدن به پاداش اخروی و رضای الهی در نهایت موجب خیری برای خود فاعل می شود یعنی یا عواطف وی را ارضاء می کند و یا در اثر این فداکاریها به مقامات معنوی و اخروی و رضایت الهی نائل می شود پس انگیزه اصلی فاعل رسیدن به کمال و خیر خودش می باشد و خدمت به دیگران در حقیقت وسیله ای برای تحصیل کمال است نهایت این است که گاهی انگیزه های انسان بصورت آگاهانه مؤثر واقع می شود و گاهی بصورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه اثر می کند و مثلا در مواردی که در اثر هیجان عواطف توجه انسان معطوف به منافع و مصالح دیگران می گردد دیگر توجه آگاهانه ای به خیر و کمال خودش ندارد ولی بدان معنی نیست که هیچگونه تاثیری نداشته باشد و دلیلش این است که

اگر از او سؤال کنند که چرا این فداکاری را انجام می دهی خواهد گفت چون دلم می سوزد یا چون این کار فضیلت و مقتضای انسانیت است و یا چون ثواب دارد و موجب رضای خدا است پس انگیزه اصلی ارضاء عاطفه و لذت بردن از خدمت به دیگران یا نائل شدن به فضیلت و کمال انسانی و یا رسیدن به پاداش اخروی و رضایت و قرب الهی است هر چند فاعل هنگام انجام دادن کار توجه آگاهانه ای به این انگیزه باطنی ندارد

غایت و علت غایی

از توضیحی که در باره افعال اختیاری دادیم روشن شد که چنین کارهایی علاوه بر اینکه احتیاج به فاعل دارند و ذات فاعل علت فاعلی آنها می باشد متوقف بر علم و اراده او نیز هستند و در فاعل بالقصد تصور نتیجه ای که بر کار قصدی مترتب می شود یعنی لذت و فائده و خیر و کمالی که از آن حاصل می گردد شوق وی را برای انجام دادن کار برمی انگیزد پس تصمیم بر انجام دادن کار متوقف بر شوقی است که اصالتا به نتیجه کار و بالتبع به خود آن تعلق می گیرد و حصول شوق مشروط به تصور کار و نتیجه آن و تصدیق به مطلوبیت نتیجه است و چون نتیجه کار مطلوب بالاصاله است در مقابل خود کار که مطلوب بالتبع است از این روی آن را غایت و علم و محبت به آن را علت غائی می نامند و بر این اساس برای انجام یافتن فعل اختیاری علت دیگری بنام علت غائی اثبات می شود .

در اینجا لازم است چند نکته مهم را خاطرنشان کنیم :

۱- اثبات علت غائی برای هر فعل اختیاری بدین معنی

نیست که لزوما در ذات فاعل مختار چیزهایی بنام علم و شوق و تصمیم پدید آید و به دیگر سخن لازم باشد که علت غائی مغایر با علت فاعلی و زائد بر آن باشد بلکه این مغایرت و تعدد مخصوص فاعلهای بالقصد است که مبادی علمی و شوقی ایشان زائد بر ذاتشان می باشد و اما در سایر فاعلهای مختار ممکن است علم اجمالی یا تفصیلی به کار و غایتش و همچنین محبت اصیل به غایت و محبت تبعی و فرعی به فعل عین ذات فاعل یا از لوازم آن باشد و آنچه در همه فاعلهای مختار ضرورت دارد علم و اراده بمعنای عام است خواه عین ذات باشد یا زائد بر ذات و خواه علم حضوری باشد یا حصولی و خواه اراده عین حب به ذات و در نتیجه عین ذات باشد یا فعل و یا کیفیتی زائد بر ذات و خواه از لوازم ذات باشد یا از عوارض انفکاک پذیر مفارق .

پس عدم وجود علم و اراده زائد بر ذات در بعضی از اقسام فاعل مختار بمعنای نفی علت غائی نیست بلکه بمعنای وحدت علت فاعلی و علت غائی است چنانکه در مجردات تام علم و حب و سایر صفات کمالیه عین ذات آنها است و تعدد و تغایری با ذات ندارد و عینیت این صفات با ذات بمعنای نفی علم و حب و قدرت و حیات و مانند آنها از ایشان نیست .

۲- معمولا فلاسفه علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریت کار را علت غائی می شمارند و گاهی چنین تعبیر می کنند که تصور غایت یا وجود ذهنی آن علت غائی است و گاهی

نیز می گویند که ماهیت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی تحقق می یابد علت غائی است و همچنین علم را علت پیدایش شوق می شمارند و می گویند که علم شوق را پدید می آورد .

ولی بنظر می رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نیست و بهتر این است که محبت بمعنای عام را که در مواردی بصورت رضایت و شوق ظاهر می شود علت غائی بنامیم زیرا محبت به خیر و کمال است که فاعل مختار را بسوی انجام کار سوق می دهد و علم در واقع شرط تحقق آن می باشد نه علت ایجاد کننده آن و روشن است که ماهیت غایت را علت غائی شمردن با قول به اصالت وجود سازگار نیست گو اینکه در سخنان پیروان مشائین که قائل به اصالت وجود هستند نیز یافت می شود .

۳- لزوم علم و محبت فاعل به نتیجه کار اختیاری بدان معنی نیست که فاعل باید توجه تفصیلی و آگاهانه به کار و نتیجه آن داشته باشد و یا اینکه نتیجه کار باید در حقیقت مطلوب حقیقی و کمال و خیر واقعی فاعل باشد بلکه توجه اجمالی هم کافی است چنانکه اشتباه در تشخیص خیر هم ضرری به اختیاری بودن فعل نمی زند و آن را فاقد علت غائی نمی سازد .

بنابر این کسی که عادت به انجام دادن کاری کرده است لزومی ندارد که توجه تفصیلی به کار و کیفیت انجام و نتیجه آن داشته باشد بلکه افعال ناشی از عادت هم از نوعی علم به مطلوبیت برخوردار است و همین اندازه برای اختیاری بودن آنها کافی است .

همچنین افعالی که به گمان رسیدن به نتیجه مطلوب انجام داده می شود

در واقع از محبت به خیر نشات می گیرد هر چند خیری پنداری باشد و یا در اثر موانعی به نتیجه مطلوب نرسد و در واقع علت غائی در اینگونه کارها خواستن نوعی لذت و خیر و امید به رسیدن به آن است .

۴- واژه غایت اصطلاح دیگری دارد که بر منتهی الیه حرکت اطلاق می شود و اشتراک لفظی این واژه ممکن است موجب خلط و اشتباه گردد مخصوصا با توجه به اینکه در کارهای تدریجی و توام با حرکت نتیجه مطلوب هنگام پایان یافتن حرکت بدست می آید .

از اشتباهاتی که ممکن است در اثر خلط بین این دو اصطلاح حاصل شود این است که کسی گمان کند که غایت بالذات حرکت همان مطلوب بالاصاله فاعل است و همان نقطه ای که حرکت به آن پایان می یابد چون منتهی الیه حرکت است باید اصالتا مطلوب فاعل باشد در صورتی که ممکن است امری که مقارن با پایان یافتن حرکت است و نسبت به حرکت غایت بالعرض بشمار می رود عینا مطلوب اصیل برای فاعل باشد و قصد اولی وی به همان امر تعلق گرفته باشد مثلا کسی که برای ملاقات دوستی حرکت می کند مقصود اصلی وی از حرکت دیدار با دوستش می باشد بلکه هدف اصلی وی لذتی است که از دیدار او می برد در صورتی که غایت بالذات حرکت همان نقطه ای است که حرکت پایان می پذیرد و غایت متحرک هم از آن جهت که متحرک است رسیدن به همان نقطه می باشد و برخورد با دوست در آن مکان غایت بالعرض برای حرکت بشمار می رود چه رسد به لذت یا فایده ای که بر آن مترتب می شود .

۵- با توجه

به رابطه علیت بمعنای عام بین پدیده های جهان ممکن است غایت یک فعل وسیله ای برای رسیدن به امر دیگری قرار گیرد که مترتب بر آن می شود و آن دیگری نیز وسیله برای دست یافتن به امر سومی باشد مثلا- ممکن است شخص به منظور فرا گرفتن علم بسوی یک مرکز علمی رهسپار شود و تحصیل علم را مقدمه ای برای عمل کردن به وظایف الهی قرار دهد و عمل کردن را وسیله ای برای تقرب بسوی خدای متعال که کمال نهائی انسان است چنین شخصی از آغاز جهت حرکت خود را بسوی خدای متعال قرار داده و علت غائی آن همان تقرب به خدا است هر چند علل غائی متوسطی نیز دارد که هر کدام به نوبه خود وسیله ای برای غایت بالاتر می باشد .

ولی ممکن است انگیزه شخص برای تحصیل علم فقط ارضاء غریزه کنجکاوی باشد که در این صورت علت غائی همان انگیزه خواهد بود چنانکه ممکن است منظور اصلی اش این باشد که با استفاده از علم به ثروت یا مقام دنیوی برسد .

پس علت غائی برای هر شخصی همان چیزی است که در آغاز کار در نظر می گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می دهد و اگر آثاری بر کار وی مترتب شود که به هیچ وجه توجهی به آنها نداشته یا توجه به آنها تاثیری در انجام کار نداشته است علت غائی کار وی نخواهد بود از این بحث نتایج متعددی بدست می آید که مهمترین آنها از این قرار است :

الف- یک کار ممکن است چند هدف در طول یکدیگر داشته باشد و هدف نزدیک وسیله ای برای هدف دوم باشد و همچنین تا برسد به هدف نهائی

.

ب- هدف بودن نتیجه کار صرفا تابع رابطه علیت بین کار و نتیجه نیست بلکه بستگی به توجه فاعل نیت نیز دارد و از اینجا نقش نیت در افعال ارزشی روشن می شود .

ج- اهداف متعدد برای یک کار ممکن نیست تا بی نهایت ادامه یابد زیرا هدف بودن اهداف متوسط تابع هدف نهائی است و مطلوبیت آنها در سایه مطلوبیت آن شکل می گیرد و تا فاعل توجه به یک مطلوب نهائی نداشته باشد نمی تواند امور دیگری را بعنوان وسیله برای رسیدن به آن اتخاذ نماید زیرا فرض این است که مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایت نهائی است و اگر فرض کنیم که هر هدفی وسیله برای هدف دیگری باشد همه آنها تابع خواهند بود و فرض تابعهای بی متبوع فرض متناقض و محالی است .

پس ناچار باید چیزی مطلوب بالاصاله باشد تا اشیاء دیگری به تبع آن مطلوبیت بیابند .

و اما در مورد افعال انسانی مطلب روشنتر است زیرا هر انسانی در درون خود با علم حضوری می یابد که هر کاری را برای هدف نهائی مشخصی انجام می دهد افزون بر این انسان قدرت بر تصور و توجه به امور نامتناهی را ندارد تا بتواند سلسله نامتناهی از اهداف داشته باشد .

۶- نوع دیگری از تعدد در علل غائی نیز متصور است و آن اینکه انگیزه های متعددی مجموعا در انجام کاری مؤثر باشند و حتی ممکن است هر کدام از آنها به گونه ای باشد که اگر انگیزه دیگری هم نمی بود برای انجام کار کافی بود به دیگر سخن فاعل ممکن است کاری را برای چند هدف در عرض هم انجام دهد و بقول معروف با یک سنگ دو

نشان را بزند .

بنا بر این اجتماع دو علت غائی برای یک فعل محال نیست بر خلاف اجتماع دو علت فاعلی تام در عرض یکدیگر

خلاصه

۱- هیچ کار اختیاری بدون علم و خواست فاعل انجام نمی گیرد .

۲- علم و خواست فاعل ممکن است عین ذات وی یا از لوازم و یا از عوارض مفارق ذاتش باشد .

۳- آنچه اصالتا متعلق خواست فاعل است کمال و خیر خود اوست و در صورتی که ذاتا واجد همه کمالاتش باشد آثار کمالش بالتبع مورد خواست قرار می گیرد و حب به کمال موجود منشا انجام کار اختیاری می گردد مانند مجردات تام و در صورتی که فاقد بعضی از کمالاتش باشد شوق به رسیدن به آنها منشا صدور فعل می شود مانند نفوس حیوانی و انسانی .

۴- در صورتی که حصول کمال یک قوه مزاحم تحقق کمالات دیگر و کمال نهائی باشد کمال مزبور خیر مظنون یا خیر پنداری نامیده می شود .

۵- در موردی که فاعل کاری را برای خیر دیگران انجام دهد انگیزه آشکار یا نهانی دیگری خواهد داشت در واقع چنین فاعلی خیر دیگران را وسیله ای برای تحقق لذت یا مصلحت خودش قرار می دهد .

۶- چون کار اختیاری بدون تصدیق به مطلوبیت نتیجه اش انجام نمی گیرد متوقف بر علم و خواست فاعل می باشد و از این روی علت دیگری برای فعل اختیاری بنام علت غائی ثابت می شود .

۷- در صورتی که علم و محبت به فعل و نتیجه آن عین ذات فاعل باشد علت غائی عین علت فاعلی خواهد بود .

۸- معمولا فلاسفه علم به نتیجه مطلوب را علت غائی می شمارند ولی حقیقت این است که علت غائی همان خواست و

محبت فاعل است و علم فقط نقش شرط را ایفاء می کند .

۹- در مورد افعالی که در اثر عادت انجام می گیرد نیز علم و توجه اجمالی به نتیجه آن موجود است و همچنین در موردی که فعل در اثر برخورد با موانع به نتیجه مطلوب نمی رسد یا در تشخیص خیر و کمال اشتباهی رخ می دهد نیز علت غائی وجود دارد .

۱۰- واژه غایت گاهی بمعنای منتهی الیه حرکت بکار می رود و نباید آنرا با غایت به معنای مقصود از انجام کار اشتباه کرد و باید توجه داشت که مقصود اصلی از فعل تلازمی با غایت بالذات حرکت ندارد .

۱۱- یک کار ممکن است دارای چند غایت طولی باشد که هر کدام نسبت به غایت بالاتر حکم وسیله را داشته باشد و آن در صورتی است که فاعل از آغاز توجه به هدف نهائی داشته باشد و اهداف متوسط را تنها بعنوان وسیله مورد توجه قرار دهد .

۱۲- نیز ممکن است علت غائی دارای تعدد عرضی باشد و یک کار به منظور چند غایت در عرض هم انجام گیرد

درس چهلم

هدفمندی جهان

شامل : مقدمه نظریه ارسطو در باره علت غائی نقد حل چند شبهه هدفمندی جهان

مقدمه

علت غائی به معنایی که بیان شد مخصوص افعال اختیاری است ولی از سخنانی که از ارسطو نقل شده چنین برمی آید که وی برای افعال طبیعی هم قائل به علت غائی بوده و پیروان مشائین هم از او تبعیت کرده اند و انکار علت غائی برای افعال طبیعی را به منزله اتفاقی بودن آنها تلقی نموده اند و در مقابل قول به اتفاقی بودن حوادث طبیعی که بصورتهای مختلفی از دموکریتوس و امپدکلس و اپیکورس نقل شده برای همه پدیده ها علت غائی اثبات کرده اند .

ما در اینجا نخست به بیان قول منقول از ارسطو و نقد آن می پردازیم سپس توضیحی در باره اتفاق و تصادف می دهیم و در پایان معنای صحیح هدفمندی جهان را بیان می کنیم

نظریه ارسطو در باره علت غائی

ارسطو در کتاب اول ما بعد الطبیعه پس از اشاره به آراء فیلسوفان پیشین در باره علت پیدایش پدیده ها اظهار می دارد که هیچکدام از ایشان علت غائی را دقیقا مورد توجه قرار نداده اند آنگاه با تحلیلی در باره حرکت و دگرگونی موجودات مادی نتیجه می گیرد که هر موجود متحرک و دگرگون شونده ای بسوی غایتی سیر می کند که کمال آن می باشد و خود حرکت که مقدمه ای برای رسیدن به غایت مزبور است نخستین کمال برای آن بشمار می رود و از این روی حرکت را به کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است تعریف می کند (۱) .

وی می افزاید هر موجودی دارای کمال مخصوصی است و به همین جهت هر متحرکی غایت معینی دارد که می خواهد به آن برسد این کمال گاهی همان صورتی است که می خواهد واجد آن شود مانند صورت درخت بلوط برای هسته بلوطی که در حال

رشد و نمو است و گاهی عرضی از اعراض آن است مانند سنگی که از آسمان بسوی زمین حرکت می کند و قرار گرفتن بر روی زمین یکی از اعراض و کمالات آن می باشد .

حاصل آنکه هر موجود طبیعی میل طبیعی خاصی بسوی غایت معینی دارد که موجب حرکت بسوی آن غایت و مقصد می شود و این همان علت غائی برای تحقق حرکت و تعین جهت آن است .

ارسطو همچنین کل جهان را موجود واحدی می داند که طبیعت آن همه طبایع جزئیه مانند جمادات و نباتات و حیوانات را دربر می گیرد و چون رسیدن آن به کمال خودش در گرو تناسب خاصی بین طبایع جزئیه و کمیت و کیفیت مخصوصی در افراد هر یک از آنها است از این روی میل طبیعت جهان به کمال خودش موجب برقراری نظم و سامان ویژه ای در میان پدیده های آن می گردد که هر یک از آنها جزئی از اجزاء یا عضوی از اعضاء آن بشمار می روند

نقد

بنظر می رسد که در این بیان میان دو معنای غایت که در درس قبل اشاره شد خلط شده و به هر حال از چند جهت جای مناقشه دارد .

۱- بفرض اینکه این بیان تمام باشد تنها می تواند علت غائی را برای حرکت و دگرگونی موجودات جسمانی اثبات کند نه برای هر معلولی خواه مجرد باشد یا مادی و خواه متحرک باشد یا ساکن .

۲- با توجه به اینکه فاعلهای طبیعی فاعل بالطبع و فاقد شعور و اراده هستند نسبت دادن میل طبیعی به آنها بیش از یک تعبیر استعاری نخواهد بود چنانکه شیمی دانان بعضی از عناصر را دارای میل ترکیبی می دانند و فرض نفی

شعور و اراده از فاعلهای بالطبع و اثبات میل و خواست حقیقی که متضمن معنای شعور است برای آنها فرض متناقضی است .

و اما اگر میل طبیعی را به جهت حرکت تفسیر کنیم جهتی که طبع موجود متحرک اقتضای آن را داشته باشد و آن را تعبیری مبنی بر تشبیه و استعاره تلقی نماییم در این صورت حقیقتی بنام علت غائی اثبات نخواهد شد و حداکثر نتیجه ای که می توان گرفت این است که هر حرکتی که به مقتضای طبع متحرک باشد جهت آن هم به اقتضای طبع آن تعین می یابد .

۳- چنانکه در بخشهای آینده خواهیم گفت کمال بودن غایت حرکت برای هر متحرکی به این معنی که متحرک همواره با حرکت خود کاملتر شود قابل اثبات نیست تا در پرتو آن بتوان حرکت را به کمال نخستین . . . تفسیر کرد زیرا بسیاری از حرکتها و دگرگونیها نزولی و رو به کاهش است مانند حرکت ذبولی گیاهان و جانوران که پس از رسیدن به نهایت رشد خود سیر نزولی را بسوی خشکیدن و مردن آغاز می کنند همچنین قرار گرفتن سنگ بر روی زمین و مانند آن را نمی توان کمالی برای جمادات بحساب آورد .

بنابر این بفرض اینکه بتوان برای میل طبیعی هر موجودی بسوی کمال خودش معنای صحیحی را در نظر گرفت باز هم حرکات نزولی و غیر استکمالی فاقد علت غائی خواهند بود .

۴- اثبات وحدت حقیقی برای جهان طبیعت و همچنین اثبات میل طبیعی بسوی کمال برای آن و تعلیل نظم و هماهنگی اجزاء جهان به چنین میلی بسیار دشوار است چنانکه فرض وجود نفس کلی برای جهان و وجود شوق نفسانی بسوی کمال برای

آن دست کم فرضی بی دلیل است و تا کنون برهانی برای اثبات آن نیافته ایم و در صورتی که نفس و شوق نفسانی برای جهان طبیعت ثابت شود می بایست حرکات آن را ارادی دانست نه طبیعی و در این صورت وجود علت غائی برای افعال وی از قبیل علت غائی برای افعال طبیعی نخواهد بود

حل چند شبهه

در اینجا ممکن است چند شبهه به ذهن بیاید یکی آنکه اگر افعال طبیعی دارای علت غائی نباشند پدیده هایی اتفاقی خواهند بود در صورتی که قول به تصادف و اتفاق باطل است .

دیگری آنکه با انکار علت غائی برای پدیده های طبیعی نمی توان تبیین معقولی برای برقراری نظم و هماهنگی عجیبی که بر جهان حکم فرما است ارائه داد .

سوم آنکه اگر میان فعل طبیعی و غایت آن رابطه ضروری وجود نداشته باشد هیچ پدیده طبیعی قابل پیش بینی نخواهد بود مثلا احتمال اینکه از هسته بلوط درخت زیتون بروید احتمالی معقول خواهد بود .

برای روشن شدن پاسخ شبهه اول لازم است نخست توضیحی پیرامون اتفاق و تصادف و معانی مختلف آن داده شود :

هنگامی که گفته می شود فلان حادثه ای اتفاقا یا تصادفا رخ داد ممکن است یکی از این معانی ششگانه اراده شود .

۱- منظور این باشد که حادثه مفروض علت فاعلی ندارد بدیهی است اتفاق به این معنی محال است ولی ربطی به مسئله مورد بحث ندارد .

۲- منظور این باشد که فعلی بر خلاف انتظار از فاعلی سر زده است چنانکه گفته می شود فلان شخص پرهیزکار اتفاقا مرتکب گناه بزرگی شد چنین اتفاقی محال نیست و حقیقت امر این است که در چنین موقعیتی شهوت یا غضب فوق العاده ای بر او غالب

شـده و در واقع ترک گناه از طرف او مشـروط به عدم چنین حالت فوق العاده و نادر الوقوعی بوده است و به هر حال اتفاق به این معنی هم ربطی به موضوع مورد بحث ندارد .

۳- منظور این باشـد که فاعل با اراده ای کاری را بی هـدف انجام داده و کار ارادی بـدون علت غائی تحقق یافته است این هم فرض غلطی اسـت زیرا چنـانکه در درس قبـل توضـیح داده شـد علت غـائی همیشه بطـور آگاهـانه تـاثیر نمی کنـد و در چنین مواردی که پنداشـته می شود که فعل ارادی بـدون هدف انجام گرفته در واقع هدفی در کار بوده که مورد آگاهی کامل نبوده است .

۴- منظور این باشد که فاعل با اراده ای کاری را برای مقصد خاصـی انجام داده ولی به نتیجه ای رسیده که قصد آن را نداشته است چنانکه کسی زمینی را برای رسیدن به آب بکند ولی اتفاقا به گنجی دست یابد چنین اتفاقی محال نیست و لازمه اش هم این نیست که فعـل ارادی بـدون علت غائی تحقق یافته باشـد زیرا علت غائی همان امیـد رسـیدن به آن بوده که در نفس فاعل وجود داشـته است و اما تحقق یافتن خارجی آن امید علیتی نسـبت به فعل نداشته بلکه معلولی بوده که در شرایط خاصی بر آن مترتب می شده است .

۵- منظور این باشد که پدیده ای مطلقا متعلق قصد کسـی نبوده است و این همان نظری است که ماده گرایان نسبت به پیدایش این جهان دارنـد ولی از نظر الهیین همه پدیده های این جهان بر اساس اراده الهی تحقق یافته و می یابد و توضـیح آن در جای خودش خواهد آمد .

۶- منظور این باشد که

پدیـده ای از روی قصـد فاعل قریب طبیعی پدید نیامده باشد و این همان مطلب مورد بحث است چنین اتفاقی اگر بتوان آن را اتفاق نامید نه تنها محال نیست بلکه با توجه به معنای فاعل بالطبع و پذیرفتن وجود آن ضروری خواهد بود .

با توجه به معنای مختلف اتفاق روشن شـد که انکار قصـد و هـدف برای فاعل طبیعی بمعنای قبول اتفاق به معانی نادرست آن نیست .

ضمنا پاسـخ شـبهه دوم نیز معلوم شـد زیرا انکار قصد و هدف برای طبیعت کلی جهان بفرض اینکه چنین طبیعتی وجود داشـته باشد یا برای طبایع جزئیه بر حسب تعبیری که از ارسطو نقل شده مستلزم نفی هدفمندی جهان نمی باشد و به عقیده الهیین همه فاعلهـای جهـان اعم از مجرد و مـادی تحت تسـخیر اراده الهی هسـتند و فاعلیت الهی فوق همه فاعلیتها قرار دارد و از این روی هیـچ حرکت و سـکونی در جهان نیست که متعلق اراده تکوینی الهی نباشد چنانکه در بخش خداشناسـی توضـیح داده خواهد شد و بدین ترتیب نظم و هماهنگی پدیده های جهان تبیین واضحتری می یابد .

و اما در باره شبهه سوم باید گفت تحقق دائمی یا غالبی نتایج مشخص و قابل پیش بینی در اثر سنخیت بین علت و معلول است یعنی هسـته بلوط فقط با درخت بلوط سـنخیت دارد نه با پدیـده دیگر و پـذیرفتن سـنخیت بین آنها بمعنای پذیرفتن چیزی بنام میل طبیعی در هسته بلوط نیست که آن را علت غائی برای پیدایش درخت بلوط بدانیم

هدفمندی جهان

چنانکه اشاره شـد فیلسوفان مادی همه پدیده های جهان جز آنچه بوسـیله انسان و حیوانات پدید می آید را اتفاقی و بی هدف بمعنای پنجم از معانی اتفاق

می دانند اما فیلسوفان الهی پدیده های طبیعی را هم هدفمند می شمارند ولی هدفمندی جهان را بصورتهای گوناگونی بیان کرده اند که عمده آنها سه وجه است :

۱- ارسطوئیان برای هر طبیعتی میل خاصی بسوی غایت معینی اثبات می کنند که موجب حرکت بسوی آن می شود و همچنین برای کل جهان طبیعتی قائل هستند که میل به کمال خودش موجب تناسب و هماهنگی و انسجام انواع پدیده های جزئی می گردد .

این نظریه را مورد نقد قرار دادیم و اشکالات آن را برشمردیم .

۲- گروهی از نوافلاطونیان و پیروان مدرسه اسکندریه و عارف مشربان برای هر موجودی نوعی شعور و اراده هر چند بصورتی ضعیف و کمرنگ اثبات می کنند و بدین ترتیب پاره ای از اشکالات وارده بر نظریه ارسطو را پاسخ می گویند .

طبق این نظریه همه فاعلهای جهان فاعلهای ارادی خواهند بود و می بایست فاعل بالطبع و بالقسر را از اقسام فاعل حذف کرد زیرا جمع بین قبول فاعل بالطبع و اثبات شعور و اراده برای هر فاعل چنانکه لازمه مجموع سخنان ایشان است مستلزم جمع بین متناقضین می باشد و همچنین اثبات شعور برای موجودات طبیعی با لزوم مجرد بودن عالم چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد سازگار نیست و به هر حال کمترین اشکال این قول آن است که چنین مطلبی را با برهان نمی توان اثبات کرد .

۳- وجه سوم این است که همه فاعلهای طبیعی فاعلهای مسخر هستند و فوق فاعلیت آنها فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت فاعلیت خدای متعال قرار دارد و بدین ترتیب همه حوادث دارای هدف و علت غائی هستند اما نه در درون طبیعت بلکه در ذات فاعلهای فوق طبیعی و آنچه در جهان

طبیعت تحقق می یابد غایات حرکات است نه علل غائی .

اصولاـ طبق نظریه اصالت وجود باید گفت که طبایع بمعنای ماهیات اموری اعتباری هستند و اقتضائی نسبت به امور وجودی ندارند و اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی شعور بشمار می روند اراده و قصدی نسبت به کمال خودشان یا کمال جهان ندارند چنانکه اراده ای هم نسبت به عدم آن ندارند ولی روابط علی و معلولی آن چنان آنها را به هم پیوند داده که موجب برقراری این نظام شگفت انگیز شده است و بدین معنی هر کدام سهمی در برقراری این نظام دارند اما نه به این معنی که قصد و اراده ای نسبت به آن داشته باشند و نه بدان معنی که نظم بصورت قسری و جبری بر آنها تحمیل شده باشد .

اما در باره نسبت دادن اراده و هدف به خدای متعال بحثهای دقیقی هست که ان شاء الله در مبحث خداشناسی به آنها خواهیم پرداخت

خلاصه

۱- ارسطو برای هر موجود طبیعی میل بسوی کمال معینی قائل شده و آن را علت غائی برای حرکت دانسته است .

۲- همچنین کل جهان را موجود واحدی دانسته که میل بسوی کمالش موجب تناسب و نظم انواع مادی می باشد .

۳- طبق بیانی که از وی نقل شده فقد علت غائی برای حرکات اثبات می شود نه برای همه معلولات .

۴- اگر منظور از میل طبیعی معنای حقیقی میل که ملازم با شعور است باشد با بی شعور بودن جمادات و نباتات نمی سازد و اگر منظور معنای استعاری آن باشد حقیقت علت غائی اثبات نمی شود .

۵- غایت هر حرکتی را کمال شمردن برای متحرک و به دیگر سخن هر حرکتی را استکمالی دانستن

صحیح نیست چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد .

۶- اثبات وحدت شخصی برای کل جهان مشکل است و به فرض ثبوت اگر برای آن روحی فرض شود و میل و شوق به کمال بمعنای حقیقی اش به آن نسبت داده شود لازمه اش اثبات علت غائی برای افعال ارادی است نه برای افعال طبیعی و اگر فاقد روح فرض شود نمی توان میل حقیقی را به آن نسبت داد .

۷- لازمه انکار علت غائی برای افعال طبیعی قائل شدن به اتفاقی بودن حوادث طبیعی به معانی باطل اتفاق نیست .

۸- نیز لازمه آن بی هدف بودن جهان بطور کلی نمی باشد زیرا طبق نظر الهیین همه حوادث طبیعی معلولهای با واسطه خدای متعال هستند و با توجه به حکمت الهی همگی آنها هدفمند می باشند اما از آن جهت که متعلق اراده الهی هستند .

۹- رابطه ضروری میان پدیده های طبیعی و غایات و نتایج آنها بمعنای سنخیت بین علت و معلول است نه بمعنای اثبات علت غائی برای فاعلهای طبیعی آنها .

۱۰- بنا بر اصالت وجود اصولا طبایع ماهیات اموری اعتباری هستند و نمی توان آنها را مقتضی آثار وجودی دانست اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی شعور بشمار می روند قصدی نسبت به کمال یا عدم آن ندارند بلکه روابط علی و معلولی میان آنها موجب نظم و انسجام جهان گردیده است روابطی که لازمه وجود آنها است نه مقتضای ماهیات و این وجودهای بهم پیوسته تحت تدبیر حکیمانه الهی به معنایی که در جای خودش بیان خواهد شد می باشند و این است معنای صحیح هدفمندی جهان

پی نوشت

۱- توضیح این تعریف ، در درس پنجاه و پنجم خواهد آمد .

بخش پنجم

درس چهل و یکم

مجرد و مادی

شامل : مقدمه مفهوم واژه های مجرد و مادی ویژگیهای جسمانیات و مجردات

مقدمه

فلاسفه تقسیمات اولیه ای برای مطلق موجود بیان کرده اند که از جمله آنها تقسیم به واجب الوجود و ممکن الوجود است و با توجه به اینکه در این تقسیم رابطه بین ماهیت و وجود لحاظ شده وجوب و امکان از ماده قضیه در هلیه بسیطه گرفته شده با اصالت ماهیت سازگارتر است و بر اساس اصالت وجود می توان مطلق موجود را به مستقل و رابط یا غنی و فقیر تقسیم کرد

یعنی اگر موجودی مطلقا بی نیاز از غیر و به اصطلاح موجود بنفسه باشد غنی و مستقل و در غیر این صورت فقیر و رابط خواهد بود .

روشن است که منظور از غنی و استقلال غنای مطلق و استقلال مطلق است وگرنه هر علتی نسبت به معلول خودش از غنی و استقلال نسبی برخوردار است .

موجود فقیر و رابط یا ممکن الوجود که ملازم با معلولیت است بدیهی می باشد و موجود غنی و مستقل مطلق یا واجب الوجود بالذات که ملازم با علیت نخستین است با برهان اثبات می شود برهانی که در مبحث علت و معلول به آن اشاره شد و در مبحث خداشناسی توضیح بیشتری در باره آن خواهد آمد .

همچنین فلاسفه ماهیات ممکن الوجود را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم کرده اند و ماهیتی را که برای موجود شدن محتاج به موضوع (۱) نباشد جوهر و آن را که محتاج به موضوع باشد و به دیگر سخن حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد عرض نامیده اند .

قبلا اشاره شد که مشهور میان فلاسفه این است که ماهیات عرضی بر حسب استقراء دارای نه

جنس عالی هستند و با اضافه کردن جوهر مقولات دهگانه را تشکیل می دهند .

بنظر می رسد که مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیه فلسفی است که از مقایسه موجودات با یکدیگر بدست می آید مثلا هنگامی که انسان وجود حالات نفسانی و نه ماهیت آنها را با وجود نفس و نه ماهیت آن مقایسه می کند می بیند که تحقق کیفیات انفعالی مانند ترس و امید شادی و اندوه و . . . قائم به وجود نفس است به گونه ای که با فرض عدم وجود نفس جایی برای وجود آنها باقی نمی ماند بر خلاف وجود نفس که نیازمند به آنها نمی باشد و بدون آنها هم قابل تحقق است با توجه به این مقایسه و سنجش موجودات را به دو قسم تقسیم می کنیم و دسته اول را عرض و دسته دوم را جوهر می نامیم .

اگر کسی مفهوم جوهر را مساوی با غیر عرض قرار دهد می تواند مطلق موجود را به جوهر و عرض تقسیم کند به طوری که وجود واجب تبارک و تعالی هم یکی از مصادیق جوهر بشمار آید چنانکه بعضی از فلاسفه غربی چنین کرده اند و در این صورت تقسیم مزبور از تقسیمات اولیه وجود خواهد بود ولی فلاسفه اسلامی مقسم جوهر و عرض را ماهیت ممکن الوجود قرار داده اند و از این روی اطلاق جوهر را بر واجب الوجود بالذات صحیح نمی دانند .

از سوی دیگر بعضی از فلاسفه غربی وجود جوهر را کمابیش مورد تشکیک قرار داده اند چنانکه بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد شک قرار داده است ولی کسانی که وجود اعراض خارجی را پذیرفته و وجود جواهر

آنها را انکار کرده اند ناخودآگاه بجای یک نوع جوهر به چندین نوع جوهر قائل شده اند زیرا در صورتی که مثلا پدیده های نفسانی بعنوان اعراضی برای نفس تلقی نشوند محتاج به موضوع نخواهند بود و در این صورت هر کدام از آنها جوهری خاص خواهد بود همچنین اگر صفات اجسام بعنوان اعراضی محتاج به موضوع تلقی نشوند ناچار خودشان جوهرهایی جسمانی خواهند بود زیرا منظور از جوهر چیزی جز این نیست که موجود ممکن الوجودی محتاج به موضوع نباشد .

در کنار این تقسیمات می توان تقسیم کلی و اولی دیگری را برای مطلق موجود در نظر گرفت و آن تقسیم به مجرد و مادی است یعنی وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات جسمانی است که در این صورت مادی نامیده می شود و یا از این قبیل نیست که بنام مجرد موسوم می گردد .

این تقسیم چنانکه ملاحظه می شود اختصاص به ممکن الوجود ندارد زیرا یک قسم آن مجرد شامل واجب الوجود هم می شود همچنین اختصاص به جوهر یا عرض ندارد زیرا هر یک از مجرد و مادی می تواند جوهر یا عرض باشد مثلا نفوس و مجردات تام از قبیل جواهر مجرد و اجسام از قبیل جواهر مادی هستند و کیفیات نفسانی از قبیل اعراض مجرد و کیفیات محسوس از قبیل اعراض مادی بشمار می روند .

ما در این بخش همین تقسیم را مطمح نظر قرار می دهیم و پس از توضیح مفهوم آنها ویژگیهای کلی آنها را بیان می کنیم و سپس به بیان تقسیمات ثانویه و احکام آنها می پردازیم و ضمنا جواهر و اعراض را نیز مورد بحث قرار می دهیم

مفهوم واژه های مجرد و مادی

واژه مجرد اسم مفعول از تجرید و بمعنای

برهنه شـده است و این معنی را به ذهن می آورد که چیزی دارای لباس یا پوسـته ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است ولی در اصـطلاح فلاسـفه بمعنـای مقابل مادی بکار می رود و منظور این است که موجودی دارای ویژگیهای امور مادی نباشـد و اصـلا عنایتی به سابقه ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و در واقع بمعنای غیر مادی است از این روی برای فهمیدن معنای دقیق آن باید نخست مفهوم واژه مادی را روشن کرد و نظر به اینکه این کلمه منسوب به ماده می باشد باید به توضیح معانی واژه ماده بپردازیم .

ماده که در لغت بمعنای مدد کننده و امتداد دهنده است در اصطلاح علوم به چند معنی بکار می رود :

۱- منطقیین کیفیت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیه ضرورت امکان امتناع را ماده قضیه می نامند .

۲- نیز به قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می شود صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها ماده قیاس می گویند .

۳- در فیزیـک مـاده به موجودی گفته می شود که دارای صـفات خاصـی از قبیل جرم جـذب و دفع اصـطکاک پـذیری و . . . باشد و آن را در مقابل نیرو و انرژی بکار می برند .

۴- در فلسـفه مـاده به موجودی گفته می شود که زمینه پیـدایش موجود دیگری باشـد چنـانکه خاک زمینه پیـدایش گیاهان و جانوران است و از این روی معنای فلسـفی این کلمه متضمن معنای اضافه و نسبت و نزدیک به معنای واژه مایه در زبان فارسی است .

فلاسفه نخستین مایه همه موجودات جسمانی را ماده المواد یا هیولای اولی می نامند و در

باره حقیقت آن اختلاف دارنـد و ارسـطوئیان معتقدنـد که هیولای اولی هیچگونه فعلیتی از خودش نـدارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیتهای جسمانی نیست و بحث در باره آن بعدا خواهد آمد .

حاصـل آنکه واژه مـادی در اصـطلاح فلاسـفه در مورد اشـیائی بکـار می رود که نسـبتی بـا مـاده جهان داشـته موجودیت آنها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد و گاهی بمعنای عامتری بکار می رود که شامل خود ماده هم می شود و از نظر استعمال تقریبا مساوی با کلمه جسمانی است و واژه مجرد بمعنای غیر مادی و غیر جسمانی است یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگیهای اجسام می باشد

ویژگیهای جسمانیات و مجردات

جسم بصورتهای مختلفی تعریف شده که مشهورترین آنها از این قرار است :

۱- جسم جوهری است دارای ابعاد سه گانه طول عرض ضـخامت و با دقت بیشتری گفته شـده جوهری است که بتوان سه خط متقـاطع را در آن فرض کرد به گونه ای که زوایـایی که از تقـاطع خطوط سه گـانه حاصـل می شود قائمه باشـند و تعبیر فرض کردن را از این جهت اضافه کرده انـد که شامل ماننـد کره هم بشود با اینکه در کره چنین خطوطی بالفعل وجود ندارد اما می توان در درون آن چنین خطوطی را فرض کرد چنانکه می توان با بریدن آن خطوط مزبور را بوجود آورد .

۲- از متکلمین در تعریف جسم چنین نقل شده است جوهری است که فضا را اشغال کند و به اصطلاح شاغل حیز باشد .

۳- شیخ اشراق در تعریف آن می گوید جوهری است که بتوان آن را مورد اشاره حسی قرار داد .

در باره این تعاریف و

اینکه آیا هیچکدام از آنها حد تام منطقی هست یا نه بحثهایی انجام گرفته که ذکر آنها ضرورتی ندارد .

به هر حال روشنترین ویژگی جسم امتداد آن در سه جهت است و این ویژگی لوازمی دارد از جمله آنها اینکه عقلاـ در سه جهت تا بی نهایت قابل انقسام است دیگر آنکه مکاندار است ولی نه به این معنی که مکان فضایی است مستقل از اجسام که بوسیله آنها پر می شود بلکه به معنایی که در توضیح مکان خواهد آمد سوم آنکه چنین موجودی طبعا قابل اشاره حسی است زیرا اشاره حسی با توجه به مکان انجام می گیرد و هر چه مکاندار باشد قابل اشاره حسی هم خواهد بود و سر انجام موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به زمان تعبیر می شود و بحث در باره حقیقت زمان نیز خواهد آمد .

و اما جسمانیات یا امور مادی بمعنای خاص که شامل خود جسم و ماده نشود عبارتند از توابع وجود اجسام و به دیگر سخن اموری که بطور مستقل از اجسام تحقق نمی یابند و مهمترین ویژگی آنها این است که به تبع جسم قابل انقسام خواهند بود بنابر این روح متعلق به بدن که به یک معنی اتحاد با آن دارد جسمانی نخواهد بود زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام پذیر نیست بر خلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل که به تبع اجسام قابل انقسام هستند و از این روی اموری جسمانی بشمار می روند .

با توجه به ویژگیهای اجسام و جسمانیات می توان مقابلات آنها را بعنوان ویژگیهای مجردات قلمداد کرد یعنی موجود مجرد نه انقسام پذیر است و نه مکان و

زمـان دارد تنهـا برای یک قسم از موجودات مجرد می توان بالعرض نسـبت مکانی و زمانی در نظر گرفت و آن نفس متعلق به بـدن است یعنی می توان گفت جـایی که بـدن هست روحش هم هست و زمـانی که بـدن موجود است روحش هم در همـان زمان موجود است ولی این مکانداری و زمانداری در واقع صـفت بدن است و در اثر تعلق و اتحاد روح با بدن از روی مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده می شود .

لازم به تذکر است که عرفاء و فلاسفه اشراقی نوع سومی از موجودات را اثبات کرده اند که واسطه و برزخی میان مجرد کامل و مادی محض است و آن را موجود مثالی نامیده اند و در اصـطلاح صدرالمتالهین و پیروانش بنام مجرد مثالی و برزخی نامیده می شود چنانکه گاهی جسم مثالی نیز بر آن اطلاق می گردد در این باره نیز توضیح بیشتری داده خواهد شد

خلاصه

۱- یکی از تقسیمات اولیه موجود تقسیم آن به واجب الوجود و ممکن الوجود یا موجود بنفسه و موجود بغیره یا موجود غنی و فقیر است .

۲- تقسـیم دیگر این است که موجـود اگر محتـاج به موضـوع و حـالت و صـفتی برای موجـود دیگر باشـد عرض و در غیر این صورت جوهر می باشد مقسم این تقسـیم اگر مطلق موجود باشد از تقسیمات اولیه و اگر موجود ممکن الوجود باشد آنچنانکه فلاسفه اسلامی قائل شده اند از تقسیمات ثانویه بشمار می رود .

۳- دیگر از تقسـیمات اولیه موجـود تقسـیم آن به مجرد و مـادی است زیرا مقسم آن مطلـق موجـود می باشـد و اختصاصـی به ممکن الوجود یا جوهر یا عرض ندارد .

۴- واژه مجرد که در لغت

بمعنای برهنه شده است در اصطلاح فلاسفه در مقابل مادی بکار می رود .

۵- ماده دو اصطلاح منطقی دارد یکی ماده قضایا وجوب امکان امتناع و دیگری ماده قیاس یعنی مقدمات آن صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها و اصطلاح فیزیکی آن عبارت است از موجودی که دارای صفاتی از قبیل جرم و جذب و دفع باشد .

۶- ماده در اصطلاح فلسفه عبارت است از جوهری که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد مانند خاک که ماده گیاهان و جانوران است .

۷- جسم را به سه صورت تعریف کرده اند :

الف- فلاسفه آن را چنین تعریف کرده اند جوهری که بتوان در آن سه خط متقاطع فرض کرد به گونه ای که در محل تقاطع آنها زوایای قائمه بوجود بیاید .

ب- متکلمین جسم را به جوهر شاغل حیز تعریف کرده اند .

ج- شیخ اشراق آن را به جوهری که قابل اشاره حسی باشد تعریف کرده است .

۸- ساده ترین تعریف جسم این است جوهری که در سه جهت امتداد داشته باشد و لازمه آن این است که اولا در هر یک از جهات سه گانه تا بی نهایت قابل تقسیم باشد و ثانیا مکاندار باشد و ثالثا قابل اشاره حسی باشد و رابعا دارای امتداد زمانی باشد .

۹- جسمانی عبارت است از موجودی که تابع وجود اجسام باشد و مستقل از آنها تحقق نیابد و باقی نماند و مهمترین ویژگی آن این است که به تبع جسم انقسام پذیر باشد و از این روی روح را نمی توان جسمانی دانست زیرا نه جسم است و نه بتبع جسم انقسام می پذیرد علاوه بر اینکه مستقل از بدن هم باقی می ماند .

۱۰- عرفاء و فلاسفه اشراقی

نوعی دیگر از موجودات را اثبات کرده اند که واسطه ای بین مجرد کامل و مادی محض است و گاهی مجرد مثالی و گاهی جسم مثالی نامیده می شود

پی نوشت

۱- باید دانست که منظور فلاسفه از کلمه موضوع در اینجا مفهومی است اخص از محل زیرا واژه محل را در مورد جوهری که جوهر دیگری صورت در آن حلول نماید نیز بکار می برند .

درس چهل و دوم

مکان چیست ؟

شامل : مقدمه مسئله زمان و مکان فرق بین جای و کجایی حقیقت مکان

مقدمه

مبحث زمان و مکان از جمله مباحث مهم فلسفی است که همواره مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده و پیوسته تازگی و طراوت خود را حفظ کرده و هیچگاه دستخوش کهنگی و پژمردگی نگشته و پرونده آن به بایگانی سپرده نشده است و با اینکه نوابغ فلسفه شرق و غرب در باره آنها بسیار اندیشیده و سخن گفته اند و از جمله فیلسوف بزرگ شرق ابن سینا در طبیعیات شفاء به تفصیل پیرامون آنها قلم فرسایی کرده است هنوز هم جای ژرف اندیشی و پژوهش و کاوش در زوایای این مبحث وجود دارد .

نظریات فیلسوفان و صاحبنظران بقدری در باره زمان و مکان مختلف و متناقض و مشتمل بر آراء شگفت انگیز است که کمتر مسئله فلسفی را می توان با آن مقایسه کرد مثلا از یک سوی زمان و مکان را از جواهر مجرد شمرده اند و از سوی دیگر آنها را تا سر حد امور وهمی و پنداری تنزل داده اند و کانت فیلسوف مشهور آلمانی آنها را از امور ذهنی و به تعبیر خودش صورت حساسیت دانسته است ولی غالب فیلسوفان آنها را از اعراض خارجی بشمار آورده اند .

در این میان فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتالهین شیرازی در مسئله زمان گوی سبقت را از همگان ربوده و نظریه بسیار مهم و استواری را ارائه داده که می توان آن را سخن نهائی در این مسئله دانست نیز می توان این نظریه را پایه ای اساسی برای اثبات حرکت جوهریه تلقی کرد که دست کم تبیین فلسفی آن از ابتکارات و نوآوریهای این فیلسوف عظیم می باشد چنانکه در

درسهای آینده روشن خواهد شد .

با توجه به اینکه در درس گذشته از مکانداری و زمانداری بعنوان ویژگیهای مادیات سخن به میان آمد مناسب دیدیم که در اینجا به توضیحی پیرامون مکان و زمان بپردازیم

مسئله زمان و مکان

در همه زبانها واژه هایی معادل جای و مکان و گاه و زمان وجود دارد و همه مردمان برای اشیاء مادی نسبتی به مکان و زمان قائل هستند که آن را بصورتهای گوناگون بیان می کنند خورشید در آسمان است دریا جای زندگی ماهیها است کتاب روی میز است و . . . .

همچنانکه می گویند پیغمبر گرامی اسلام ص در قرن ششم میلادی متولد شد در زمان آن حضرت جنگهایی میان مسلمانان و کافران روی داد دیروز مدرسه تعطیل بود و . . . .

بطور کلی درک عمومی این است که هر جسمی جایی دارد بلکه غالب مردم این حکم را تعمیم می دهند و چنین می پندارند که هیچ موجودی بدون مکان نیست چنانکه ساده اندیشان برای خدای متعال هم جایی در آسمانها یا بالاتر از آنها تصور می کنند که البته تصوری است نادرست و در جای خودش بیان خواهد شد و عین این مطلب در باره زمان و نسبت اشیاء و پدیده ها به آن هم جریان دارد .

طبعا فیلسوف که شناختن و شناساندن حقایق اشیاء را به عهده می گیرد می بایست پاسخی به این سؤال نیز بدهد که حقیقت مکان و زمان چیست مخصوصا با توجه به اینکه در بسیاری از مسائل فلسفی با این مفاهیم برخورد می کنیم چنانکه در درس گذشته مکان و زمان را بعنوان ویژگیهای امور مادی معرفی کردیم و در مبحث خداشناسی به نفی مکان و زمان از خدای متعال

می پردازیم .

نخستین مشکلی که در تبیین حقیقت مکان و زمان وجود دارد و آن را بصورت مسئله دشواری در می آورد این است که مکان و زمان قابل تجربه حسی نیستند و در دام هیچیک از اندامهای حسی ما نمی افتند نه با چشم دیده می شوند نه با لامسه لمس می شوند و نه با هیچ حس دیگری درک می شوند و در عین حال اشیاء محسوس را به آنها نسبت می دهیم به گونه ای که آنها را از جهان مادی محسوس بحساب می آوریم و درست به همین جهت بود که کانت آنها را بعنوان کانالهای ذهنی برای شناختن پدیده های عینی معرفی کرد و نه بعنوان امور عینی و خارجی و گروهی دیگر از اندیشمندان آنها را اموری وهمی و پنداری شمردند و از سوی دیگر گروهی از فیلسوفان که نمی توانستند وجود خارجی آنها را انکار کنند و نیز نمی توانستند وجودی مادی برای آنها قائل شوند معتقد به مجرد بودن آنها شدند و بالاخره بسیاری از فیلسوفان آنها را بعنوان اعراضی مادی تلقی کردند که وجود آنها با همیاری حس و عقل ثابت می شود .

طبعا هر گروهی دلیل یا دلایلی برای اثبات نظریه خودشان اقامه کرده اند و به نقد دلایل دیگران پرداخته اند و صدرالمتالهین در مورد مکان قول منقول از افلاطون یعنی مجرد بودن فضا را تایید می کند هر چند صحت نسبت این قول به افلاطون جای تردید و درخور تحقیق است .

بدیهی است که بررسی همه اقوال و نقد همه دلیلها در حوصله این نوشتار نیست از این روی به ذکر مشهورترین اقوال بسنده کرده به تبیین نظریه مورد تایید می پردازیم

فرق بین جای و کجائی و بین گاه و چه گاهی

پیش از آنکه به بحث در باره حقیقت

مکـان و زمـان بپردازیم لازم است این نکته را یـادآور شویم که فلاسـفه میان مفهوم جای مکان و کجایی این و همچنین میان مفهوم گاه زمان و چه وقتی متی فرق می گذارند و مفهوم کجایی و چه وقتی یا چه گاهی را مفاهیمی نسبی می شمارند که از نسبت شـی ء به مکان و زمان حاصل می شود و در جدول مقولات ارسطوئی در میان مقولات هفتگانه عرضـی نسبی قرار می گیرد هر چند بنظر می رسد که اساسا اینگونه مفاهیم را نباید جزء مفاهیم ماهوی و مقولات بحساب آورد و وجه آن با توجه به ویژگیهای انواع مفاهیم که در درس پانزدهم بیان شد روشن می گردد .

به هر حال ارسطوئیان بر آنند که مفهوم کجائی و مفهوم چه وقتی هر کدام مفهوم ماهوی مستقل و مقوله خاصی است و ربطی به مـاهیت زمان و مکان نـدارد و دیگران هم تردیـدی ندارنـد که اینگونه مفاهیم از نسبت به زمان و مکان پدیـد می آیـد و با مفاهیم مکان و زمان فرق دارد از این روی باید توجه داشته باشیم که بحث در باره مکان و زمان را با بحث در باره این مفاهیم نسبی و اضافی خلط نکنیم

حقیقت مکان

در باره ماهیت مکان اقوال نادری نقل شده که بسـیار ضعیف بوده و در خور بحث و بررسی نیست و فیلسوف بنامی هم به آنها قائـل نشـده است ماننـد قول به اینکه مکـان عبـارت است از هیولای اجسـام یـا از صورتهـا و فعلیتهـای آنها یا فضای جسـمانی مستقلی است که جهان در آن گنجانیده شده است .

در میان اقوال دو قول معروف وجود دارد که یکی از افلاطون نقل شده و بعضی از حکماء

اسلامی مانند صدرالمتالهین آن را تایید کرده اند و دیگری از ارسطو نقل شده و اکثر حکماء اسلامی مانند فارابی و ابن سینا آن را پذیرفته اند .

اما نظریه ای که از افلاطون نقل شده این است که مکان بعد جوهری مجردی است که مساوی با حجم جهان می باشد .

ظاهر این قول عجیب بنظر می رسد زیرا موجود مجرد هر چند مجرد مثالی و برزخی باشد نسبتی با موجودات مادی ندارد و نمی تواند ظرفی برای آنها انگاشته شود اما احتمال دارد که در نقل و ترجمه این کلام اشتباهی رخ داده باشد یا منظور از لفظ مجرد معنای اصطلاحی آن نباشد و مؤید آن این است که میرداماد نسبت این قول را به افلاطون انکار کرده است (۱) طبق این احتمال می توان کلام مزبور را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است در صورتی که بطور جداگانه در نظر گرفته شود و به این معنی تجرید شود .

و اما نظریه ای که از ارسطو نقل شده این است که مکان عبارت است از سطح داخلی جسمی که مماس با سطح خارجی جسم دیگر باشد مانند سطح داخلی لیوان که مماس با سطح خارجی آبی است که در آن ریخته شده است .

بر این نظریه اشکال شده که اگر فرض کنیم یک ماهی در نهر جاری ایستاده باشد بدون شک سطح آبی که مماس با سطح بدن آن است پیوسته تغییر می کند و طبق نظریه مزبور باید بگوئیم که مکان آن دائما تغییر می یابد در صورتی که فرض کرده ایم که در جای خودش ایستاده و تغییر مکانی برایش رخ نداده است .

نکته دقیق دیگری که باید مورد

توجه قرار گیرد این است که تعریف مزبور از دو مفهوم اساسی تشکیل شده یکی سطح داخلی جسم حاوی و دیگری مماس بودن با سطح خارجی جسم محوی اما سطح از قبیل مقدار و از مقوله کم است و اما مماس طبق نظریه ارسطوئیان از مقوله اضافه است و از جمع بین دو مقوله مقوله سومی بوجود نمی آید از سوی دیگر مماس بودن حالتی است عرضی برای سطح مزبور و از این روی نمی توان آن را فصل و از ذاتیات آن بشمار آورد و بدین ترتیب آن را نوع خاصی از مقوله کم متصل دانست و به هر حال جای این سؤال باقی می ماند که سرانجام مکان از چه مقوله ای است .

بنظر می رسد اولا مفهوم مکان از مفاهیم نفسی مانند انسان و حیوان یا رنگ و شکل نیست بلکه مفهومی است عرضی مشتمل بر معنای نسبت و اضافه به شی ء مکاندار و برای بدست آوردن این مفهوم باید دو چیز را از دیدگاه خاصی با یکدیگر بسنجیم تا یکی را مکان دیگری بحساب آوریم و این نشانه آن است که مکان از قبیل مفاهیم ماهوی و داخل در مقولات نیست تا در صدد تعیین مقوله آن باشیم بلکه مفهومی است انتزاعی .

ثانیا برای اینکه چیزی را مکان چیز دیگری بدانیم لازم نیست که ماهیت خاص یا جوهر آن را در نظر بگیریم مثلا وقتی لیوان را مکان آب می دانیم از آن جهت نیست که جسمی است بلورین یا هنگامی که آب را جای ماهی می نامیم از آن جهت نیست که مایعی است مرکب از اکسیژن و ئیدروژن بلکه از آن جهت که گنجایش شی ء مکاندار را

دارد و آنچه در حقیقت لحاظ می شود ظرفیت آن است نه جوهر آن .

با توجه به این دو نکته می توان گفت هر گاه مقداری از حجم جهان را جداگانه در نظر بگیریم و آن را با جسمی که در آن گنجیده است بسنجیم حجم مزبور مکان آن خواهد بود .

لازم به تذکر است که گاهی مکان بر مقدار حجمی اطلاق می شود که گنجایش بیش از شی ء منسوب به آن را دارد چنانکه خانه و شهر را مکان شخص می نامند فلاسفه به این نکته توجه داشته اند و چنین مکانهایی را مکانهای غیر حقیقی نامیده اند .

حاصل آنکه مکان حقیقی هر شی ء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد از آن جهت که در آن گنجیده است .

از جمله نتایجی که از این تحلیل فلسفی بدست می آید این است که مکان تابع جهان است و قبل از پیدایش یا بعد از فناء آن مکان وجود ندارد چنانکه نمی توان حجم یا سطح چیزی را موجود مستقلی بحساب آورد و برای آن خلق و ایجاد مستقلی در نظر گرفت بلکه اساسا مفاهیمی مانند حجم و سطح نمایانگر چهره هایی از وجود اجسام هستند که ذهن آنها را جداگانه در نظر می گیرد و از این روی می توان اینگونه اموری که اعراض شمرده می شوند را از شؤون وجود جوهرهای مادی بحساب آورد و با دقت در این مطلب روشن می شود که چرا مکان اختصاص به اجسام دارد و از ویژگیهای موجودات مادی بشمار می رود زیرا منشا انتزاع آن چیزی جز حجم اجسام نیست

خلاصه

۱- علت اینکه تبیین حقیقت مکان و زمان دشوار است این

است که از یک سوی هیچکدام از آنها مستقیما مورد تجربه حسی واقع نمی شوند و از سوی دیگر از امور مربوط به جهان مادی محسوس بشمار می آیند همین امر موجب این شده که کانت آنها را از امور ذهنی و به اصطلاح خودش صورت حساسیت بداند و بعضی دیگر آنها را وهمی و پنداری بشمارند و نیز برخی آنها را مجرد و برخی دیگر مادی بحساب آورند .

۲- آنچه بنام مقوله این کجایی و مقوله متی چه وقتی نامیده می شود مفهومی است که از نسبت به مکان و زمان بدست می آید و نباید چنین تصور شود که مکان همان مقوله این و زمان همان مقوله متی است گو اینکه مفاهیم کجایی و چه وقتی و سایر مفاهیم مشتمل بر نسبت هم در حقیقت مفاهیم ماهوی نیستند و نباید آنها را از مقولات بشمار آورد .

۳- از افلاطون نقل شده که مکان بعد جوهری مجردی است که مساوی با حجم جهان می باشد و این قول را صدرالمتالهین تایید کرده است .

۴- ظاهر این سخن عجیب بنظر می رسد زیرا موجود مجرد نمی تواند ظرفی برای موجود مادی انگاشته شود و شاید اشتباهی در نقل یا ترجمه رخ داده باشد و بتوان آن را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است که ذهن انسان آن را از اجسام تجرید می کند یعنی آنرا جداگانه در نظر می گیرد .

۵- از ارسطو نقل شده که مکان عبارت است از سطح داخلی جسم حاوی که مماس با سطح ظاهری جسم محوی باشد و این قول را فارابی و ابن سینا پذیرفته اند .

۶- بر این قول اشکال شده که طبق

این نظریه جسم ساکنی که در میان جسم روان و متحرکی قرار گرفته است باید از یک نظر مکان ثابتی داشته باشد زیرا فرض بر سکون آن است و از نظر دیگری باید مکانش متغیر باشد زیرا سطح مماس با آن در حال تغییر است .

۷- با توجه به اینکه مفهوم سطح از مقوله کمیت و مفهوم مماس از مقوله اضافه است نمی توان مجموع آنها را مقوله سومی شمرد و نیز از آن جهت که مماس بودن یک حالت عرضی برای سطح مزبور است نمی توان آن را فصل مقوم برای نوعی از کمیت بحساب آورد و سرانجام این سؤال باقی می ماند که مکان از چه مقوله ای است .

۸- بنظر می رسد که مفهوم مکان مفهوم نفسی و ماهوی نیست بلکه مفهومی است قیاسی و انتزاعی که از مقایسه دو شی ء از دیدگاه خاصی بدست می آید و آن دیدگاه عبارت است از گنجیده شدن یکی در دیگری و در حقیقت گنجایش و حجم یکی از آنها است که با دیگری سنجیده می شود و همین حجم منشا انتزاع مفهوم مکان است .

۹- با توجه به این نکات می توان مکان را به این صورت تعریف کرد مکان حقیقی هر شی ء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم مکاندار باشد از آن جهت که در آن گنجیده شده است .

۱۰- مفاهیمی مانند سطح و حجم که از اعراض اجسام بشمار می روند در حقیقت از شؤون وجود و چهره هایی از واقعیت آنها هستند و بدین معنی می توان اینگونه اعراض را از شؤون جوهر بشمار آورد و بهمین جهت است که جعل و ایجاد مستقلی به آنها

تعلق نمی گیرد .

۱۱- مکـان هم که از حجم اجسـام انتزاع می شود طبعـا وجودی تبعی و طفیلی خواهـد داشت و نمی توان قبل یا بعـد از وجود جهان وجودی برای آن تصور کرد .

۱۲- نیز روشن شد که مکان از خواص اجسام است و شی ء مجرد دارای نسبت مکانی نخواهد بود

پی نوشت

۱- ر . ک قبسات ص ۱۶۴ .

درس چهل و سوم

زمان چیست ؟

شامل : بحث درباره حقیقت زمان نظریه صدرالمتالهین بیان چند نکته

بحث درباره حقیقت زمان

درباره حقیقت زمان نیز اقوال عجیبی نقل شده که شیخ الرئیس در طبیعیات شفاء به آنها اشاره کرده است ولی گویا حل مسئله زمان از نظر فلاسـفه اسـلامی سـهلتر از مسـئله مکان بوده زیرا تقریبا همگی بر این قول اتفاق داشـته اند که زمان نوعی مقدار و کمیت متصل است که ویژگی آن قرارناپذیری می باشد و بواسطه حرکت عارض بر اجسام می شود بدین ترتیب جایگاه زمان در جدول مقولات ارسـطوئی کاملا مشـخص می شود صدرالمتالهین نیز در بسیاری از سخنانش همین بیان را آورده است ولی پس از تحقیق نهایی در مسئله حرکت بیان جدیدی را ارائه کرده که اهمیت ویژه ای دارد .

بیـان فلاسـفه درباره زمان هر چنـد بیانی روشن می نمایـد ولی با دقت در پیرامون آن نقاط ابهام و سؤال انگیزی رخ می نماید که ژرف اندیشـی بیشتری را می طلبـد و شایـد همین امور نظر ریزبین و موشـکاف صدرالمتالهین را جلب کرده و او را به ارائه نظریه جدیدی کشانده است .

برای توضـیح این نقـاط بایـد به پـاره ای مبـانی قوم که ارتبـاط با این مسـئله دارد اشاره کنیم هر چنـد فعلا جای بحث و تحقیق درباره آنها نیست .

از جمله آنکه فلاسـفه معمولا حرکت را بعنوان عرض معرفی کرده اند ولی توضـیح بیشتری درباره آن نداده اند تنها بعضـی از ایشان آن را از مقوله ان یفعل یا ان ینفعل دانسـته و شـیخ اشراق آن را مقوله مستقلی در کنار جوهر و کمیت و کیفیت و اضافه بحساب آورده و بدین ترتیب شماره مقولات را منحصر در پنج مقوله نموده و سایر مقولات نسبی را انواعی از اضافه شمرده

است و شاید از بعضی از سخنان دیگر فلاسفه استفاده شود که خود حرکت را داخل در مقولات نمی دانسته اند .

دیگر آنکه حرکت را منحصر به چهار مقوله کم و کیف و وضع و این می دانسته اند و حرکت انتقالی را حرکتی در مقوله این می شمرده اند و حرکت در سایر مقولات و از جمله جوهر را محال می پنداشته اند بنا بر این حرکتی که آن را واسطه ارتباط اجسام با زمان می دانسته اند ناچار حرکت در یکی از مقولات چهارگانه عرضی بوده است .

از سوی دیگر همه ایشان فرضیه افلاک نه گانه را بعنوان اصل موضوع پذیرفته بودند و پیدایش زمان را به حرکت دوری وضعی فلک اقصی نسبت می داده اند و این مطلب در بعضی از سخنان صدرالمتالهین نیز آمده است .

با توجه به این مبانی و مطالب سؤالاتی درباره تعریف مشهور زمان طرح می شود که مهمترین آنها از این قرار است :

۱- شکی نیست که زمان امری ممتد و قابل تقسیم است و از این روی نوعی کمیت یا امری کمیت دار بشمار می رود ولی به چه دلیل باید آن را کمیت حرکت دانست .

جواب ساده ای که از این سؤال داده می شود این است که زمان امری سیال و بیقرار است به گونه ای که حتی دو لحظه از آن قابل اجتماع نیست و ضرورتا باید یک جزء از آن بگذرد تا جزء بعدی بوجود آید و چنین کمیتی را تنها می توان به چیزی نسبت داد که ذاتا سیال و بیقرار باشد و آن غیر از حرکت نخواهد بود .

چنانکه ملاحظه می شود این جواب مبتنی بر این است که تدرج و سیلان و بیقراری مخصوص حرکت است حرکتی که به نظر پیشینیان اختصاص

به مقولات چهارگانه عرضی داشته و از این روی امکان اینکه زمان کمیتی برای جوهر جسمانی باشد را نفی می کرده اند اما آیا این مبنی صحیح است و آیا اگر فرض کنیم که هیچ حرکت عرضی در عالم نمی بود جایی برای مفهوم زمان هم وجود نمی داشت .

۲- حرکتی که واسطه ارتباط بین اجسام و زمان است چگونه واسطه ای است آیا واسطه در ثبوت است و در نتیجه خود اجسام هم حقیقتا بواسطه حرکت زماندار می شوند یا واسطه در عروض است و هیچگاه خود اجسام حقیقتا زماندار نخواهند بود و به دیگر سخن اتصاف جوهر جسمانی به زمان اتصافی بالعرض می باشد .

شاید جوابی که بایستی بر اساس مبانی ایشان به این سؤال داده شود پذیرفتن همین شق دوم باشد ولی آیا براستی می توان پذیرفت که خود اجسام صرفنظر از دگرگونیهای پیوسته و تدریجی شان متصف به زمانداری نمی شوند و آیا اگر فرض کنیم که همه دگرگونیها بصورت دفعی اما پی در پی تحقق یابد میان آنها تقدم و تاخر زمانی نخواهد بود .

اکنون فرض می کنیم که ایشان حرکت را واسطه در ثبوت می دانسته اتصاف اجسام را به زمانداری بعد از وقوع حرکت اتصافی حقیقی می شمرده اند لازمه این فرض آن است که اجسام ذاتا قابلیت اتصاف به این کمیت حاصل از حرکت را داشته باشند هر چند قبل از تحقق حرکت بالفعل واجد آن نباشند چنانکه موم قبل از آنکه به شکل کره یا مکعب درآید چنین قابلیتی را دارد زیرا دارای امتداد و حجم است اما فلاسفه پیشین هیچ راهی برای نفوذ سیلان و حرکت در ذات اجسام نمی دیده اند بنا بر این چگونه می توانسته اند اتصاف چنین موجودی را به

صفتی که عین سیلان و بیقراری است بپذیرند این درست مثل آن است که بخواهیم خط و سطح و حجم را هر چند بواسطه علتی به موجود مجرد و فاقد امتدادی نسبت بدهیم به گونه ای که حقیقه متصف به این کمیتها بشود .

۳- سؤال دیگر آن است که رابطه بین حرکت و زمان چگونه رابطه ای است آیا حرکت علت پیدایش زمان است آنچنانکه از ظاهر بسیاری از سخنان ایشان برمی آید یا تنها معروض آن است و به هر حال خود حرکت را باید از چه مقوله ای بحساب آورد و اتصاف آن را به زمان چگونه تبیین کرد .

قبلا اشاره شد که بعضی از فلاسفه مانند شیخ اشراق حرکت را مقوله عرضی مستقلی دانسته اند و بعضی دیگر حرکت را امری دو رویه دانسته رویه منتسب به فاعل آن تحریک را از مقوله ان یفعل و رویه منتسب به منفعل و متحرک تحرک را از مقوله ان ینفعل شمرده اند ولی از سایرین بیان روشنی نیافته ایم به هر حال پاسخ به این بخش از سؤال نیاز به دقت بیشتری دارد اما تعبیر علیت و معلولیت درباره حرکت و زمان را می توان نوعی توسعه در اصطلاح علیت بحساب آورد چنانکه به نظایر آن در درس سی و هفتم اشاره شد .

۴- سؤال دیگری را نیز می توان طرح کرد و آن این است که اگر ملاک اختصاص زمان به حرکت بیقراری ذاتی آن است این معنی در همه حرکات یافت می شود پس چرا فلاسفه پیدایش زمان را به حرکت وضعی فلک اطلس نسبت داده اند و آیا اگر فلک اطلس نمی بود یا حرکتی نمی داشت دیگر پدیده های جهان دارای تقدم و تاخر

زمانی نمی بودنـد و اساسا چگونه می توان عرضـی را که قائم به موضوع خودش می باشـد ظرفی برای سایر اشـیاء و پدیـده ها دانست .

به این سؤال هم به این صورت می توان پاسخ داد زمانی که فلاسـفه پیدایشـش را به فلک اقصـی نسبت داده اند زمان مستمر و دائمی یـا به تعبیر دیگر زمـان مطلق است و این مطلب منافـاتی نـدارد بـا اینکه هر یـک از پدیـده هـای خـاص زمان محـدود و مخصوصی داشته باشند و منظور از ظرف بودن زمان پدید آمده از فلک برای سایر حوادث بیش از این نیست که امتداد زمانی هر یک از آنها بر جزئی از امتداد زمانی حرکت فلک انطباق می یابد .

ولی می دانیم که این خانه از پای بست ویران است زیرا فرضیه افلاک ابطال شده و اعتبار خود را از دست داده است .

با طرح این سؤالات و تلاش برای پاسـخگویی به آنها روشن می شود که مسـئله زمان به آن آسانی که در آغاز تصور می شـد قابل حل نیست و نظریه مشهور میان فلاسفه نظریه قانع کننده ای نمی باشد .

اکنون نوبت آن فرا رسیده که به بیان ابتکار صدرالمتالهین در این زمینه بپردازیم

نظریه صدرالمتالهین

صدرالمتالهین با پذیرفتن نقطه های مثبتی که در سخنان پیشینیان در پیرامون زمان وجود داشته و با تکیه بر آنها به زدودن نقاط ضعف و جبران کمبودهـا و کاستیهـای نظریه ایشـان می پردازد و در نتیجه نظریه جدیـدی را ارائه می دهـد که مسـئله زمـان و مسئله حرکت جوهریه را تواما حل می کند و حقا باید آن را یکی از ارزشسمندترین ابتکارات وی در فلسفه بشمار آورد .

اما نقطه های مثبت عبارتند از :

۱- زمان امری ممتد و انقسام پذیر و به یک معنی از

کمیات است .

۲- زمان و حرکت رابطه ای نزدیک و ناگسستنی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نمی یابد چنانکه تحقق زمان بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونی پیوسته و تدریجی امکان ندارد چه اینکه گذشت اجزاء پی در پی زمان خود نوعی دگرگونی تدریجی حرکت برای شی ء زماندار است .

اما نقطه های ضعفی که وی در سخنان ایشان یافته و در صدد جبران آنها بر آمده عبارتند از :

۱- ایشان زمان و حرکت را از اعراض خارجیه اشیاء دانسته اند در صورتی که بنظر وی آنها از عوارض تحلیلیه می باشند و چنان نیست که بتوان برای آنها وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان در نظر گرفت بلکه تنها در ظرف تحلیل ذهن است که صفت و موصوف و عارض و معروض از یکدیگر انفکاک می پذیرند و گر نه در ظرف خارج بیش از یک وجود ندارد .

۲- ایشان حرکت را به اعراض اختصاص داده اند و از این روی انتساب بی واسطه زمان را به اجسام انکار کرده اند در صورتی که اصلی ترین حرکات را باید حرکت در جوهر دانست زیرا محال است چیزی که در ذات خود امتدادی گذرا نداشته باشد بواسطه امر دیگر متصف به کمیت گذرا گردد چنانکه توضیح آن در مبحث حرکت خواهد آمد از این روی زمان را باید مستقیما به خود آنها نسبت داد و آن را بعد چهارمی (۱) برای آنها بحساب آورد .

حاصل آنکه طبق نظریه صدرالمتالهین زمان عبارت است از بعد و امتدادی گذرا که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ناگذرا طول و عرض و ضخامت داراست .

اما پاسخ وی از نخستین سؤال از سؤالهای چهارگانه مذکور این است که زمان توام

با حرکت جوهریه ای است که عین وجود اجسام می باشد و اختصاصی به حرکات عرضی ندارد .

و پاسخ وی از سؤال دوم این خواهد بود که زمان و حرکت دوگانگی وجودی ندارند تا یکی را علت پیدایش دیگری بشماریم و اجسام را بواسطه حرکت خارج از ذاتشان مرتبط با زمان بپنداریم تا جای سؤال از کیفیت این وساطت باشد بلکه اجسام در ذات و جوهر خودشان هم اتصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی دارند و هم اتصاف حقیقی به زمان و گذرایی و همانگونه که امتدادهای مکانی چهره هایی از وجود آنهاست امتداد زمانی هم چهره دیگری از وجود آنها می باشد .

و اما جواب وی از اینکه حرکت از چه مقوله ایست این است که حرکت از مفاهیم و مقولات ماهوی نیست بلکه مفهومی است عقلی که از نحوه وجود مادیات انتزاع می شود چنانکه مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع می گردد و همانگونه که ثبات امری نیست که در خارج عارض موجود مجرد و ثابت شود حرکت هم عرض خارجی برای موجود مادی نیست و این ذهن انسان است که وجود را تحلیل به ذات و صفت و عارض و معروض می کند .

همچنین پاسخ وی از کیفیت ظرف بودن زمان برای حوادث روشن است زیرا زمان ظرف مستقلی از اشیاء و پدیده ها نیست که وجود جداگانه ای داشته باشد و امور زماندار در آن بگنجد بلکه همانند حجم اجسام صفتی ذاتی و درونی برای آنهاست و طبعا هر پدیده ای زمانی مخصوص به خود خواهد داشت که از شؤون وجودش بشمار می رود نهایت این است که برای تعیین تقدم و تاخر آنها نسبت به یکدیگر باید امتداد زمانی طولانیتری را در

نظر گرفت و با تطبیق زمانهای دیگر بر آن موقعیت زمانی هر یک را تعیین کرد و اگر فلکی وجود داشته باشد که امتداد زمانی آن از هر موجود زمانی دیگری بیشتر باشد می توان این نقش را به آن سپرد و اگر وجود نداشته باشد چنانکه ندارد همان امتداد گذرای کل عالم جسمانی ملاک تعیین موقعیت زمانی پدیده های جزئی خواهد بود چنانکه حجم کل عالم مناط تعیین موقعیت مکانی پدیده های جزئی است .

از اینجا همزادی و همگامی زمان و مکان بصورت روشنتری جلوه می کند و ژرفای تفسیری که برای مکان ارائه دادیم بیشتر نمودار می گردد

بیان چند نکته

۱- واژه آن که در محاورات عرفی بمعنای جزء کوچکی از زمان بکار می رود در اصطلاح فلسفی بمعنای منتهی الیه قطعه ای از زمان و به منزله نقطه نسبت به خط می باشد و همانگونه که از تقسیم خط هیچگاه به نقطه نمی رسیم یعنی خط تا بی نهایت قابل تقسیم است و هر جزئی از آن نیز دارای امتداد خواهد بود هر چند ذهن ما نتواند امتدادهای خیلی کوچک را تصور کند همچنین هر جزئی از زمان هر قدر کوتاه فرض شود دارای امتدادی خواهد بود و هیچگاه از تجزیه زمان به آن نمی رسیم بنا بر این ترکیب زمان از آنات پی در پی توهمی بیش نیست .

۲- واژه دهر که در عرف بمعنای زمان طولانی است در اصطلاح فلسفی به منزله ظرفی نسبت به مجردات در مقابل زمان برای مادیات تلقی می شود و در واقع نشانه مبری بودن آنها از امتداد زمانی است چنانکه واژه سرمد را به مقام الهی اختصاص می دهند که نشانه تعالی وجود اقدس الهی از صفات همه مخلوقات

می باشد .

همچنین این دو واژه گاهی در برابر مقوله نسبی متی بکار می روند و از این روی گفته می شود که نسبت مجردات به مادیات دهر و نسبت مقام الهی به مخلوقات سرمد است و نیز گفته می شود که خدای متعال تقدم سرمدی بر همه مخلوقات دارد و مجردات تقدم دهری بر حوادث مادی دارند .

۳- فلاسفه پیشین که زمان را از لوازم حرکات عرضی می دانستند جوهر اجسام و قدر متیقن جوهر فلک را فراتر از افق زمان می شمردند و برای آن معیت دهری با زمان قائل بودند اما با توجه به حرکت جوهریه و نفوذ زمان و گذرایی در ذات موجودات مادی باید همه آنها را بی استثناء زمانی دانست .

۴- تقدم و تاخر زمانی مخصوص حوادثی است که در عمود زمان قرار می گیرند و خودشان دارای امتداد زمانی می باشند و اما موجودی که فراتر از افق زمان و دارای ثبات وجودی و مبری از دگرگونی و گذرایی باشد نسبت تقدم و تاخر با امور زمانی نخواهد داشت بلکه در واقع وجود او محیط بر زمانیات بوده گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و به همین جهت گفته اند که حوادث پراکنده در پهنه زمان در ظرف دهر اجتماع خواهند داشت المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر

خلاصه

۱- تعریف معروف زمان این است کمیت متصل قرارناپذیری است که بواسطه حرکت عارض بر اجسام می شود .

۲- بعضی از فلاسفه پیشین حرکت را مقوله ای مستقل و بعضی آن را از قبیل ان یفعل و ان ینفعل دانسته و دیگران بیان روشنی درباره آن ندارند .

۳- همچنین ایشان حرکت را منحصر در چهار

مقوله عرضی دانسته اند و حرکت وضعی فلک اقصی را منشا پیدایش زمان معرفی کرده اند .

۴- علت اینکه زمان را کمیت حرکت دانسته اند این است که زمان امری گذرا و بیقرار است و چیزی می تواند معروض بی واسطه آن واقع شود که ذاتا قرارناپذیر باشد .

۵- اگر حرکت را واسطه در عروض زمان نسبت به اجسام بدانند لازمه اش این است که اجسام حقیقتا متصف به زمان نشوند و اگر آن را واسطه در ثبوت بشمارند لازمه اش این است که ذاتا دگرگون شونده باشند تا قابلیت اتصاف به این کمیت بیقرار را داشته باشند .

۶- ممکن است منظور ایشان از زمانی که از حرکت فلک پدید می آید زمان مطلق باشد و وجود زمانهای خاص ناشی از حرکت هر جسمی را انکار نکرده باشند و نیز ممکن است منظور ایشان از ظرف بودن زمان مطلق نسبت به پدیده های جزئی انطباق زمانهای جزئی آنها بر اجزاء زمان مطلق باشد .

۷- صدرالمتالهین دو ویژگی زمان را که پیشینیان ذکر کرده بودند بطور اجمال پذیرفت و آنها عبارتند از :

الف- زمان امری انقسام پذیر و از قبیل کمیات است .

ب- زمان با حرکت رابطه ای ناگسستنی دارد .

۸- وی در دو مطلب اساسی درباره زمان با گذشتگان مخالفت کرد الف زمان و حرکت را که ایشان از اعراض خارجیه می شمردند از عوارض تحلیلیه وجود مادی دانست که تنها در ظرف تحلیل ذهن انفکاک پذیرند .

ب- حرکت همزاد زمان را که ایشان حرکت در مقولات عرضی و بویژه حرکت دوری فلک می پنداشته اند حرکت جوهری اجسام دانست و بدین وسیله زمان را از شؤون ذات آنها معرفی کرد .

۹- حقیقت زمان بنظر وی عبارت است از بعد و

امتدادی گذرا که هر جسمی در ذات خود علاوه بر امتدادهای ناگذرا طول و عرض و ضخامت از آن برخوردار است .

۱۰- وی وجود زمان و حرکت را دوگانه نمی داند تا یکی علت برای دیگری باشد و حرکت واسطه ای برای ارتباط اجسام با زمان تلقی گردد و سؤال از کیفیت این وساطت به میان آید که وساطت در عروض است یا در ثبوت .

۱۱- صدرالمتالهین حرکت را از قبیل ماهیات و مقولات نمی داند تا سؤال شود که از چه مقوله ای است بلکه آن را مفهومی عقلی می داند که از نحوه وجود مادیات انتزاع می شود همانگونه که مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع می گردد .

۱۲- وی برای هر پدیده ای زمان مخصوص به خود قائل است که بعد چهارم وجود آن را تشکیل می دهد و منظور از ظرف بودن زمان مطلق را انطباق امتدادهای زمانی جزئی بر امتداد زمانی کل جهان یا فلک اقصی بنا بر فرض ثبوت آن می داند که همگی از حرکت جوهریه و دگرگونی و گذرایی ذاتی آنها انتزاع می شود .

۱۳- آن در اصطلاح فلسفی منتهی الیه قطعات زمانی و به منزله نقطه نسبت به خط است و هیچگونه امتدادی ندارد و از این روی ترکیب یافتن زمان از آنات محال می باشد زیرا هیچگاه از ترکیب اشیاء بی امتداد امری ممتد بوجود نخواهد آمد .

۱۴- دهر در اصطلاح فلاسفه به منزله ظرفی برای مجردات در مقابل زمان برای مادیات است چنانکه در مورد خدای متعال واژه سرمد را بکار می برند نیز این دو واژه گاهی در مقابل مقوله متی و دارای مفهوم نسبت استعمال می شود و از این روست که می گویند نسبت ثابتات به متغیرات

دهر است .

۱۵- بنا بر ثبوت حرکت جوهریه وجود همه اجسام گذرا و زمانی است و هیچ موجود جسمانی دهری نخواهد بود .

۱۶- تقدم و تاخر زمانی مخصوص به امور زمانی است و موجودی که فراتر از افق زمان باشد نسبت زمانی به هیچ پدیده ای نخواهد داشت و گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و موجودات پراکنده در ظرف زمان نسبت به او مجتمع خواهند بود و از اینجاست که گفته اند المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر

پی نوشت

۱- باید توجه داشت که اصطلاح فلسفی بعد چهارم غیر از اصطلاح فیزیکی آن در نظریه انیشتاین است .

درس چهل و چهارم

انواع جواهر شامل

شامل : نظریات درباره انواع جواهر جوهر جسمانی جوهر نفسانی دو برهان بر تجرد نفس

نظریات درباره انواع جواهر

درباره انواع جواهر مادی و مجرد اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد پیروان مشائین جوهر را به پنج قسم تقسیم کرده اند :

۱- جوهر عقلانی که مجرد تام است و علاوه بر اینکه ذاتا دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست تعلقی هم به موجود مادی و جسمانی ندارد .

باید توجه داشت که اطلاق عقل بر چنین موجودی ربطی به عقل بمعنای قوه درک کننده مفاهیم کلی ندارد و استعمال واژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراک لفظی است چنانکه علماء اخلاق عقل را بمعنای سومی نیز بکار می برند .

۲- جوهر نفسانی که ذاتا مجرد است ولی تعلق به بدن موجود جسمانی می گیرد بلکه بدون بدن امکان پیدایش ندارد هر چند ممکن است پس از پدید آمدن تعلقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقی بماند .

۳- جوهر جسمانی که دارای ابعاد مکانی و زمانی است و ما نمودهای آن را بصورت اعراضی از قبیل رنگها و شکلها احساس می کنیم و وجود خود آن را با عقل اثبات می نماییم مشائین هر جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به نام ماده و صورت می دانند .

۴- ماده یا هیولی که به عقیده ایشان جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام اعم از فلکی و عنصری موجود است ولی ماده هر فلکی تنها صورت خاص خودش را می پذیرد و از این روی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در افلاک محال است اما ماده عنصری انواع صور مختلف بجز صورت فلکی را

می پذیرد و از این جهت عالم عناصر عالم تحولات و تبدلات و کون و فسادها است .

۵- صورت که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشا آثار ویژه هر نوع مادی است صورت انواع مختلفی دارد که از جمله آنها صورت جسمیه است که در همه جواهر جسمانی وجود دارد و قابل انفکاک از هیولی نیست صورتهای دیگری نیز هست که متناوبا همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می یابند و قابل تغییر و تبدیل و کون و فساد هستند مانند صور عنصری و صور معدنی و صور نباتی و صور حیوانی .

از سوی دیگر شیخ اشراق وجود هیولی را بعنوان یک جوهر بدون فعلیت و جزئی از جوهر جسمانی انکار کرده و صورت جسمیه را همان جوهر جسمانی دانسته و سایر صورتهای عنصری و معدنی و نباتی را بعنوان اعراضی برای جوهر جسمانی پذیرفته است و در میان پنج نوع جوهری که مشائین قائل شده اند تنها سه نوع از آنها جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی را قبول کرده است ولی نوع دیگری از موجودات را بعنوان واسطه ای میان مجرد تام و مادی محض به نام اشباح مجرده و صور معلقه اثبات کرده که بعدا در اصطلاح متاخرین به نام جوهر مثالی و برزخی معروف شده است .

قبلا اشاره شد که بارکلی جوهر جسمانی و طبعا ماده و صورت مادی را انکار کرده است وی معتقد بود که آنچه را ما بعنوان اشیاء مادی درک می کنیم در واقع صورتهایی است که خدای متعال در عالم نفس ما بوجود می آورد و واقعیت آنها همان واقعیت نفسانی است و در ماوراء نفس عالمی بنام

عالم مادی وجود ندارد .

نیز اشاره شد که هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده و اظهار داشته است که ما فقط می توانیم پدیده های نفسانی اعراض را بصورت قطعی اثبات کنیم زیرا آنها تنها اموری هستند که مورد تجربه بی واسطه قرار می گیرند

جوهر جسمانی

در درس بیست و سوم وجود واقعیت مادی به اثبات رسید و توضیح داده شد که تصور اینکه جهان مادی تنها در عالم نفس و در ظرف ادراک انسان وجود دارد پنداری نادرست است زیرا انسان با علم حضوری می یابد که صور حسی را خودش بوجود نمی آورد پس ناچار علتی بیرون از خودش هست که به نحوی تاثیر در پیدایش ادراکات حسی وی دارد .

و اما فرض اینکه خدای متعال بدون واسطه این صورتهای ادراکی را در نفس ما پدید می آورد آنچنان که از سخنان منقول از بارکلی بدست می آید نیز فرض صحیحی نیست زیرا نسبت فاعل مجرد به همه نفوس و همه زمانها و مکانها مساوی است پس پدید آمدن پدیده خاص در زمان معین بدون وساطت فاعلهای اعدادی و حصول شرایط خاص زمانی و مکانی صورت نمی پذیرد گو اینکه همه عالم هستی آفریده خدای متعال است و او تنها کسی است که هستی موجودات را افاضه می فرماید چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد بعلاوه با انکار وجود ماده جایی برای نفس بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و باید آن را از قبیل جواهر عقلانی و مجردات تام بحساب آورد در صورتی که مجرد تام معروض اعراض و دستخوش دگرگونیها واقع نمی شود .

حاصل آنکه اعتقاد به جهان مادی علاوه بر اینکه یک اعتقاد ارتکازی و به

یک معنی فطری است مقتضای برهان عقلی نیز هست .

در این میان بعضی از اندیشمندان غربی اظهار داشته اند که آنچه از جهان مادی قابل اثبات است تنها اعراضی است که مورد تجربه حسی قرار می گیرد و چیز دیگری بنام جوهر جسمانی قابل اثبات نیست مثلا هنگامی که یک سیب مورد ادراک حسی ما قرار می گیرد بوسیله چشم رنگ و شکل آن را می بینیم و بوسیله بینی بوی آن را استشمام می کنیم و با لمس کردن نرمی آن را درک می کنیم و با خوردن آن مزه اش را می چشیم اما با هیچ حسی درک نمی کنیم که علاوه بر رنگ و شکل و بوی و مزه و مانند آنها چیز دیگری بنام جوهر سیب وجود دارد که محل این اعراض می باشد .

در برابر ایشان باید گفت گو اینکه ما حس جوهرشناس نداریم اما با عقل خود می فهمیم که موجود خارجی یا اینکه حالت و صفتی برای شی ء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود و در این صورت عرض خواهد بود و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست و در این صورت آن را جوهر می نامیم پس آنچه متعلق ادراکات حسی قرار می گیرد اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری می باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن جوهر خواهد بود و به هر حال از نظر عقل چاره ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست و اما تعیین جواهر و اعراض خارجی مسئله دیگری است که فعلا در صدد بررسی آن نیستیم

جوهر نفسانی

در درس سیزدهم اشاره کردیم که علم حضوری به نفس عین وجود آن است و هر انسانی

کمابیش از چنین علمی برخودار است ولی این علم مراتبی دارد و در آغاز مرتبه ضعیفی از آن تحقق می یابد که متناسب با ضعف وجود نفس می باشد و از این جهت مورد آگاهی قرار نمی گیرد تدریجا آگاهی ضعیفی نسبت به آن پیدا می شود ولی باز هم در حدی نیست که بتواند تفسیر ذهنی روشنی از آن داشته باشد و از این جهت آن را با بدن اشتباه می کند هر قدر وجود نفس کاملتر و مرتبه تجردش بالاتر باشد آگاهی وی از خودش بیشتر خواهد بود تا بحدی که آن را با روشنی کامل می یابد که جوهری است مجرد و مستقل از بدن اما چنین علمی جز برای کسانی که مراحلی از تکامل معنوی را پیموده باشند حاصل نمی شود و از اینروی اکثر انسانها برای حصول علم آگاهانه به تجرد نفس نیازمند به برهان می باشند .

برای اثبات تجرد نفس راههای گوناگونی وجود دارد که بررسی همه آنها درخور کتاب مستقلی است از جمله آنها دلایلی است که با استفاده از رؤیاها و احضار ارواح و خوابهای مغناطیسی و همچنین از اعمال مرتاضان و کرامات اولیاء خدا و مانند آنها اقامه می شود و بعضی از مقدمات آنها برای کسانی که اطلاع مستقیم نداشته باشند باید از راه نقل ثابت شود و حقیقت این است که اینگونه منقولات فوق حد تواتر است .

در یک دسته دیگر از دلایل از مقدماتی استفاده می شود که باید در علوم تجربی و بخصوص روانشناسی و زیست شناسی اثبات گردد مانند این مقدمه که همه اندامها و سلولهای بدن تدریجا عوض می شود و حتی سلولهای مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از مواد جدید

دگرگون می شوند در حالی که نفس وجود شخصی ثابتی دارد که در طول دهها سال باقی می ماند و هر انسانی از این وحدت شخصی خودش آگاه است .

اما برهانهای فلسفی خالص برای تجرد نفس نیز بر دو دسته تقسیم می شوند یک دسته براهینی که از تحلیل همان علم حضوری متعارف حاصل می شود و یک دسته براهینی که نخست تجرد پدیده های نفسانی مانند ادراک و اراده و محبت را ثابت می کند و آنگاه تجرد موضوع آنها که نفس است اثبات می گردد و چون در آینده از تجرد کیفیات نفسانی بویژه از تجرد علم و ادراک بحث خواهیم کرد در اینجا به بعضی از براهین که مستقیما تجرد نفس را به ثبوت می رساند بسنده می کنیم

دو برهان بر تجرد نفس

۱- ابن سینا در اشارات برهانی برای تجرد نفس اقامه کرده که حاصل آن این است اگر انسان در محیطی باشد که اشیاء خارجی توجه او را جلب نکند و موقعیت بدن وی هم به گونه ای نباشد که موجب توجه به بدن شود یعنی گرسنگی و تشنگی یا سرما و گرما یا درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و حتی هوا نیز کاملا آرام باشد به طوری که وزش باد هم توجه او را جلب نکند و بقول ابن سینا هواء طلق باشد در چنین موقعیتی اگر توجهش را متمرکز در خودش یعنی همان من درک کننده کند به گونه ای که توجه به هیچ امر بدنی نداشته باشد نفس خود را می یابد در حالی که هیچیک از اندامهای بدن را نمی یابد و آنچه را می یابد غیر از چیزی است که نمی یابد پس نفس غیر از بدن مادی است .

این برهان چنانکه ملاحظه

می شود کمکی است برای اینکه ذهن بتواند تفسیر صحیحی از علم حضوری به نفس داشته باشد و شرایطی را که شیخ الرئیس ذکر کرده در واقع برای راهنمایی افراد عادی است که بتوانند توجه خودشان را متمرکز کنند به طوری که عوامل مادی موجب جلب توجه ایشان به بدن و متعلقات آن نگردد و قبلا اشاره کردیم به اینکه کسانی که مراحلی از کمال معنوی را پیموده باشند می توانند توجه خودشان را کاملا منعطف به نفس کنند و حقیقت آن را مشاهده نمایند اما افراد عادی برای اینکه بتوانند تا حدودی توجه خودشان را از امور مادی برگردانند باید اینگونه شرایط را مراعات کنند .

۲- برهان دیگر بر تجرد نفس این است که وقتی در وجود خودمان یعنی همان من درک کننده دقت کنیم می بینیم وجود من امری بسیط و غیر قابل تقسیم است و مثلا نمی توان آن را به دو نیمه من قسمت کرد در صورتی که اساسیترین خاصیت اجسام قسمت پذیری است چنانکه در درس چهل و یکم توضیح داده شد اما چنین خاصیتی در نفس یافت نمی شود و حتی بتبع بدن هم قابل قسمت نیست پس ناچار مجرد خواهد بود نهایت این است که به بدن تعلق می گیرد و رابطه وجودی خاصی با آن دارد که هم در آن تاثیر می کند چنانکه با اراده نفس بدن حرکت می کند و هم از آن اثر می پذیرد چنانکه از گرسنگی و تشنگی رنج می برد و بسیاری از تاثیر و تاثرات دیگر که باید در مباحث روان تنی مورد بررسی قرار گیرد

خلاصه

۱- مشائین جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده اند جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی ماده صورت

.

۲- اشـراقیین فقط سه قسم از اقسام یاد شـده را پذیرفته اند ولی نوعی دیگر از جوهر را اثبات کرده اند که در عین عدم تعلق به ماده واسطه ای بین مجرد تام و مادی محض است و در لسان متاخرین به جوهر مثالی نامیده شده است .

۳- بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده است .

۴- اعتقـاد به وجود جوهر جسـمانی یک اعتقاد ارتکازی و به یک معنی فطری است ولی می توان برای اثبات آن برهانی اقامه کرد به این تقریر پدیـده هایی در نفس انسان پدید می آیند و با علم حضوری خطاناپذیر شـناخته می شوند و طبق قانون علیت باید دارای علتی باشـند اما خود نفس علت آنها نیست زیرا گاهی بر خلاف میل و رغبت او بوجود می آیند موجود مجرد تامی هم علت بی واسـطه آنهـا نخواهـد بـود زیرا نسـبت چنین موجودی به همه نفوس و همه زمانهـا و مکانهـا یکسـان است و چنین چیزی علت بی واسـطه برای پدیـده های حادث و دگرگون شونـده نخواهد بود پس علت قابل تغییری در ورای نفس برای این پدیـده هـا وجـود دارد اگر این علت جـوهر جسـمانی باشـد که مـدعی ثـابت است و اگر عرض باشـد نیـاز به موضوع جوهری خواهد داشت و بدین ترتیب گریزی از وجود جوهر جسمانی نخواهد بود .

۵- اگر جـوهر مـادی و از جمله بـدن انسـان وجـود خـارجی نداشـته باشـد نفس هم بعنوان جوهر متعلق به مـاده وجود نخواهد داشت و می بایست آن را از قبیل جواهر عقلانی تلقی کرد در صورتی که مجرد تام دستخوش دگرگونیها نمی شود .

۶- وجود جوهر نفسانی من درک کننده با علم حضوری درک می شود ولی

چون این علم حضوری در اکثر افراد به گونه ای نیست که بتوانند تفسیر روشنی از آن داشته باشند ناچار باید تجرد نفس را برای ایشان با برهان اثبات کرد .

۷- دلایل تجرد نفس بر چند دسته اند :

الف- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است و اینگونه مقدمات باید برای اکثر افراد بوسیله نقل ثابت شود .

ب- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است .

ج- دلایل فلسفی که مستقیما تجرد نفس را اثبات می کند .

د- دلایل فلسفی که از راه تجرد کیفیات نفسانی تجرد آن را اثبات می کند .

۸- از جمله دلایلی که مبتنی بر مقدمات علمی است این است همه سلولهای بدن در طول چند سال عوض می شود و حتی سلولهای مغز هم در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذائی جدید تغییر می یابند ولی نفس همواره وحدت شخصی ثابتی دارد که دستخوش تبدیل و تعویض و تعدد و تکثر نمی شود .

۹- اگر انسان در شرایط مساعدی توجه خود را در نفس خویش متمرکز کند نفس خود را خواهد یافت در حالی که بدن را نمی یابد پس معلوم می شود که نفس غیر از بدن است .

۱۰- اساسیترین خاصیت موجود جسمانی قسمت پذیری است و عدم وجود این خاصیت در نفس دلیل جسمانی نبودن آن است

درس چهل و پنجم

دنباله بحث در انواع جواهر

شامل : جوهر عقلانی قاعده امکان اشرف جوهر مثالی

جوهر عقلانی

فلاسفه پیشین برای اثبات جواهر عقلانی راههای پر پیچ و خمی را پیموده اند مثلا همگی ایشان برای اثبات عقل اول که بسیطترین و کاملترین موجودات امکانی است به قاعده الواحد وحدت معلول در صورت وحدت علت بیواسطه تمسک کرده اند و از سوی دیگر عقل فعال را بعنوان فاعل قریب برای عالم عناصر مادون فلک قمر و نیز بعنوان افاضه کننده مفاهیم عقلی به انسان و خزانه معقولات وی معرفی نموده برای اثبات آن وجوه مختلفی را ذکر کرده اند و نیز برای اثبات عقول طولیه دهگانه از فرضیه افلاک نه گانه مدد گرفته نه عقل را بعنوان فاعل قریب برای افلاک و نیز بعنوان غایت برای حرکات ارادی نفوس آنها تصور کرده اند که با عقل فعال مجموعا عقول عشره را تشکیل می دهند همچنین فلاسفه برای اثبات عالم عقلی و

مخصوصا اشـراقیین برای اثبات عقول عرضـیه مثل افلاطونیه به قاعده امکان اشـرف تمسک کرده دلائلی برای اعتبار آن آورده اند و در اینجا مجال نقل و نقد بیانات و استدلالات ایشان نیست .

امـا بـا توجه به اصالت وجود و مراتب تشـکیکی وجود و حقیقت رابطه علیت که در فلسـفه صـدرالمتالهین به اثبات رسـیده راه ساده تر و در عین حال متقن تری برای اثبات عالم عقلی بدست آمده است که می توان آن را تبیین جدیدی برای قاعده امکان اشـرف تلقی کرد از اینروی نخست به توضیحی پیرامون قاعده مزبور می پردازیم آنگاه نتیجه ای را که از آن برای مسئله مورد بحث می توان گرفت بیان می کنیم

قاعده امکان اشرف

مفاد این قاعـده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشـرف از دیگری باشـد باید موجود اشـرف در مرتبه ای مقدم بر غیر

اشـرف تحقق یابد و علیتی نسـبت به غیر اشـرف داشته باشد پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از وجود غیر اشرف می توانیم وجود آن را کشف کنیم و کیفیت استفاده از این قاعده برای مسئله مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی اشـرف از دیگر جواهر است و بایـد طبق این قاعده در مرتبه ای مقدم بر آنها تحقق یابد به طوری که واسـطه در وجود آنها باشد پس وجود سایر جواهر کاشف از وجود آن در مرتبه ای مقدم بر آنهاست .

این قاعده از زمان شیخ اشراق مورد عنایت خاص قرار گرفت و برای اثبات آن برهانی به این صورت اقامه گردید .

اگر موجود اشـرف در مرتبه ای مقدم بر غیر اشـرف بوجود نیاید یا همراه آن بوجود می آید و یا در مرتبه ای متاخر از آن و یا اصـلا بوجود نمی آید اما اگر همراه آن بوجود بیاید چنانکه مثلا جوهر عقلانی همراه با جوهر جسمانی از علت نخستین صادر شونـد قاعده الواحد نقض می شود و اگر بعد از آن بوجود بیاید چنانکه مثلا جوهر عقلانی بعد از جوهر جسـمانی بوجود بیاید و جوهر جسـمانی واسـطه در صـدور آن باشـد لازمه اش این است که وجود علت پست تر از وجود معلول باشـد و اگر اصـلا بوجـود نیایـد معنـایش ایـن است که چیزی که صـلاحیت علیت برای آن را داشـته باشـد وجـود نـدارد یعنی علت نخسـتین هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس تنها این فرض صـحیح است که موجود اشرف در مرتبه ای مقدم بر غیر اشرف بوجود بیاید و واسطه در صدور آن باشد .

بعدا این دلیل که مبتنی بر قاعده الواحد است مورد

مناقشه و نقض و ابرام قرار گرفت و از جمله مرحوم میرداماد در مقام دفاع از آن برآمد و دلیلهای دیگری نیز برای اثبات آن بیان کرد که بررسی آنها درخور این نوشتار نیست .

ولی چنانکه اشاره کردیم بر اساس اصول فلسفه صدرالمتالهین می توان این قاعده را بصورت متقن تری تبیین کرد و تقریر آن این است .

رابطه علیت بین علت و معلول یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است یعنی وجود معلول وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول جابجا شوند و وجود علت وابسته به وجود معلول گردد چنانکه محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد نیز رابطه علیت یک رابطه ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علت زایل شود به گونه ای که بتواند بدون آن تحقق یابد پس امکان معلولیت مساوی با ضرورت آن است و به دیگر سخن نمی توان رابطه علیت بین دو موجود را بصورت امکان خاص سلب ضرورت از طرفین در نظر گرفت به طوری که هم معلول بودن یکی از آنها برای دیگر و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچکدام ضرورتی نداشته باشد پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر محال نباشد ضروری خواهد بود و بدون آن بوجود نخواهد آمد .

از سوی دیگر در مباحث علت و معلول ثابت شد که ملاک معلولیت ضعف وجودی است پس هر جا بتوان موجود کاملتر و قویتری را فرض کرد به گونه ای که موجود ضعیفتر شعاعی از وجود آن بحساب آید و نسبت به آن استقلالی نداشته باشد چنین فرضی ضرورت خواهد داشت .

با توجه

به این دو مقدمه قاعده مزبور به این صورت درمی آید اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آنها قویتر از دیگری باشد به گونه ای که بتواند علت وجود آن بشمار آید و به دیگر سخن میان آنها تشکیک خاص برقرار باشد هر موجود قویتری در مرتبه مقدم بر موجود ضعیفتر قرار خواهد گرفت و ضرورتا نسبت به آن علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کاملتر از آن محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد .

طبق این قاعده وجود جوهر عقلانی که کاملتر از دیگر جواهر است و می تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می شود و واسطه ای بین مرتبه بینهایت شدید وجود خدای متعال و مراتب نازله وجود خواهد بود .

بر این اساس می توان وجود عقول عرضیه را نیز اثبات کرد یعنی می توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچکدام علیتی نسبت به دیگری نداشته باشد اما هرکدام از آنها علت برای یک نوع از موجودات نازلتر باشد و فقط کمالات همان نوع را بصورت کاملتر و بسیطتری دارا باشد .

اما چند نکته را باید در نظر داشت یکی آنکه عقول عرضیه معلول یک یا چند عقل کاملتر از خودشان خواهند بود زیرا می توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گیرد و قبلا گفته شد که امکان علیت مساوی با ضرورت آن است .

نکته دوم آنکه هیچکدام از عقول عرضیه با نوعی از موجودات که از آن صادر می شود ماهیت واحدی را نخواهند داشت زیرا انتزاع ماهیت نوعیه واحده از مراتب مختلف وجود محال است

و حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می باشد ماهیت واحدی نخواهند داشت .

و نکته سوم آنکه این قاعده نمی تواند تعداد عقول را ثابت کند و ما راهی برای اثبات اینکه بین عقل اول و عقول عرضیه چند واسطه وجود دارد نداریم و فرضیه عقول عشره چون مبتنی بر فرضیه افلاک نهگانه بوده با ابطال آن باطل می شود

جوهر مثالی

چنانکه در درس قبلی اشاره شد اشراقیین عالم دیگری را بنام اشباح مجرده یا صور معلقه اثبات کرده اند که واسطه ای بین عالم عقلی و عالم جسمانی است و بدین مناسبت در لسان متاخرین به عالم برزخ نامیده شده چنانکه آن را عالم مثال نیز می نامند .

احتمالا- اشراقیین این مطلب را از بیانات عرفاء الهام گرفته باشند و یا خودشان از راه مکاشفات به آن پی برده باشند و در نصوص دینی مطالبی بخصوص درباره عالم برزخ و سؤال نکیر و منکر و مانند آنها وارد شده که بوسیله آن قابل توجیه است .

لازم به تذکر است که شیخ اشراق اصطلاح برزخ را درباره این عالم بکار نمی برد و آن را بر عالم مادی اطلاق می کند نیز باید توجه داشت که اطلاق مثال بر این عالم بمعنای دیگری غیر از مثالهای افلاطونی است زیرا آنها مجرد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند در صورتی که جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات بشمار می رود که نه مانند جوهر عقلانی بکلی فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جوهر جسمانی قسمت پذیر و مکاندار است بلکه از قبیل صورتهای خیالی است که در ذهن انسان مرتسم می گردد و برای اینکه

مثلا نصف آنها را تصور کنیم باید دو صورت کوچکتر را در ذهن خودمان بوجود بیاوریم نه اینکه صورت بزرگتر به دو نیمه تقسیم شود .

همچنین باید دانست که تعبیر اشباح و مانند آن درباره این عالم بدین معنی نیست که موجودات این عالم صورتهای کمرنگی از موجودات جسمانی هستند و از نظر مرتبه وجودی ضعیفتر از آنها می باشند بلکه این تعبیر نشان دهنده وجود صورتهای ثابت و تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیفتر از موجودات مادی نیستند بلکه قویتر از آنها بشمار می آیند .

شیخ اشراق صورتهایی که در آینه دیده می شود را از قبیل اشباح مجرده پنداشته و نیز صورتهایی که در خواب دیده می شود و همچنین جنیان را مربوط به این عالم دانسته بلکه ادراک حسی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم تلقی کرده است ولی صدرالمتالهین ادراکات حسی را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد و اما صورتهایی که در آینه دیده می شود در اثر انکسار نور بوجود می آید و ربطی به عالم مثال ندارد همچنین طبق ظواهر کتاب و سنت جن موجود جسمانی لطیفی است که بتعبیر قرآن کریم از آتش آفریده شده و دارای خصایص جسمانی می باشد و حتی در تکلیف و ثواب و عقاب با انسان شریک است هر چند در اثر لطافت مورد احساس افراد عادی قرار نمی گیرد .

به هر حال وجود اشباح مجرد از ماده قابل انکار نیست و در روایات شریفه تعبیراتی مانند اشباح و اظلال وارد شده که قابل انطباق بر آنهاست و کمتر کسی است که قدمی در راه سیر

و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد اما اثبات آنها از راه برهان عقلی چندان آسان نیست .

بعضی از فلاسفه کوشیده اند با استفاده از قاعده امکان اشرف این عالم را نیز اثبات کنند چنانکه صدرالمتالهین از قاعده دیگری که بنام قاعده امکان اخس تاسیس کرده سود جسته است ولی اشکال کار اینست که نمی توان تشکیک خاص را بطور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی اثبات کرد به گونه ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال بحساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد نهایت چیزی که می توان گفت این است که برای صور حسی و خیالی که در نفس انسان تحقق می یابد می توان مبادی جوهری مجردی را در نظر گرفت که افاضه کننده این صورتها محسوب شوند در عین حال که دارای مرتبه عقلانی نیستند و بدین ترتیب بر اساس قاعده امکان اشرف وجود آنها را اثبات کرد .

حاصل آنکه بیشترین اعتماد برای اثبات جوهر مثالی بر مکاشفات و سخنان معصومین –صلوات الله علیهم اجمعین– می باشد .

در پایان این مبحث یادآور می شویم که تقسیم موجود به مادی و غیر مادی یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است اما منحصر کردن عوالم غیر مادی به عقل و نفس و مثال حصر عقلی و دائر بین نفی و اثبات نیست و همچنانکه اشراقیین عالم مثال را بر عوالم دیگر افزوده اند احتمال اینکه عالم یا عوالم دیگری وجود داشته باشد که ما از خصایص آنها آگاه نباشیم احتمال نامعقولی نخواهد بود

خلاصه

۱– فلاسفه پیشین برای اثبات انواع جوهرهای عقلانی به

قواعـدی ماننـد قاعـده الواحـد و قاعده امکان اشـرف تمسک کرده اند و عقول عشـره را بر اساس فرضـیه افلاک نه گانه اثبات نموده اند .

۲- مفاد قاعده امکان اشرف این است که موجود اشرف باید قبل از موجود اخس تحقق یابد پس وجود اخس کاشف از تحقق اشرف در مرتبه مقدم است .

۳- دلیل معروف این قاعـده آن است که صادر شـدن اشـرف و اخس با یکـدیگر قاعـده الواحد را نقض می کند و لازمه تاخر اشـرف این است که علت پست تر از معلول باشـد و صادر نشـدن اشـرف به این معنی است که خدا هم صـلاحیت ایجاد آن را ندارد پس باید اشرف قبل از اخس صادر شود و واسطه در صدور آن باشد .

۴- بر پایه اصول فلسفه صدرائی قاعده مزبور را می توان به این صورت بیان کرد در میان موجوداتی که نسبت تشکیکی خاص با یکدیگر دارند باید موجود اقوی علت ضعف مقدم بر آن باشد .

۵- دلیل این قاعده بر اساس اصول یاد شده آن است که اگر موجود اقوی در مرتبه مقدم وجود نیافته باشد لازمه اش این اسـت که معلول بـدون علت قریب بوجود آمـده باشـد و چیزی که امکـان علیت نسـبت به آن را داشـته عملاـ تاثیری در پیـدایش آن نداشته باشد در صورتی که رابطه علیت امری ذاتی و ضروری است .

۶- از این قاعـده می توان نتیجه گرفت که چون جوهر عقلانی امکان علیت نسـبت به عالم مادی را دارد باید در مرتبه مقدم بر آن بوجود آمده باشد .

۷- نیز می توان نتیجه گرفت که چون در ازاء هر نوع از موجودات مادی می توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط

واجد کمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ایجاد آن ایفا کند پس باید عقول عرضیه مثل افلاطونیه هم وجود داشته باشند .

۸- در مرتبه سابق بر مرتبه وجود عقول عرضیه باید طبق قاعده امکان اشرف یک یا چند عقل کاملتر وجود داشته باشد .

۹- هیچکدام از عقول عرضیه ماهیت مشترکی با معلولات خودشان نخواهند داشت .

۱۰- تعداد عقولی که واسطه بین عقل اول و عقول عرضیه هستند قابل تعیین نیست و فرضیه عقول دهگانه با ابطال افلاک نه گانه باطل شده است .

۱۱- جوهر مثالی از نظر مرتبه وجود بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از اینروی برزخ نامیده می شود ولی شیخ اشراق این واژه را در مورد موجود مادی بکار می برد .

۱۲- جواهر مثالی یا مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است .

۱۳- شیخ اشراق صور مرآتی و صورتهایی که در خواب دیده می شود و نیز جنیان را از قبیل اشباح مجرده و مربوط به عالم مثال می داند و حتی دیدن حسی ابصار را به مشاهده آنها تفسیر می کند .

۱۴- ولی صور مرآتی در اثر انکسار نور بوجود می آید و ادراک آنها مانند دیگر صورتهای حسی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است و اما جن موجود جسمانی لطیفی است که مورد احساس افراد عادی قرار نمی گیرد .

۱۵- در نصوص دینی تعبیراتی مانند اشباح و اظلال و مثال یافت می شود که قابل انطباق بر جوهر مثالی است .

۱۶- عمده دلیل بر وجود عالم مثال مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه تایید می شود .

۱۷- بعضی از فلاسفه کوشیده اند

به استناد قاعده امکان اشرف عالم مثال را نیز اثبات کنند .

۱۸- جریان این قاعده منوط به این است که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثالی دانست و اثبات چنین مطلبی آسان نیست .

۱۹- شاید بتوان از قاعده مزبور به این صورت استفاده کرد که در ازاء هر نوع از صورتهای ادراکی که در نفس انسان بوجود می آید می توان جوهری مثالی فرض کرد که واسطه در ایجاد آن باشد .

۲۰- منحصر دانستن عوامل مجرد در عالم عقلی و عالم مثالی برهانی نیست و از اینروی وجود نوعی دیگر از عوالم مجرد را نمی توان نفی کرد

درس چهل و ششم

ماده و صورت

شامل : نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت دلیل نظریه ارسطوئیان نقد

نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت

تا کنون سه نوع جوهر مجرد و یک نوع جوهر مادی را مورد بحث قرار دادیم و وجود آنها را اثبات کردیم ولی قبلا از پیروان مشائین نقل کردیم که جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر بنام ماده و صورت می دانند که اولی حیثیت قوه اجسام و دیگری حیثیت فعلیت آنهاست اینک به بررسی این نظریه می پردازیم اما پیش از هر چیز باید یادآور شویم که ماده بمعنای زمینه پیدایش موجود جدید و پذیرنده فعلیت آن تقریبا مورد قبول همه فیلسوفان است چنانکه مثلا آب را ماده بخار یا خاک را ماده نبات و حیوان یا دانه و هسته گیاه را ماده آن می نامند و موجودی که ماده موجودات دیگر باشد ولی خودش از ماده قبلی پدید نیامده به اصطلاح دارای وجود ابداعی و بی نیاز از علت مادی باشد را ماده المواد یا هیولای اولی می خوانند و اختلاف نظر ارسطوئیان با دیگران در این است که آیا هیولای اولی جوهر فعلیت داری است که می توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست یا اینکه قوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی است و ویژگی آن تنها پذیرش صورتهای جسمانی است نظر ارسطوئیان همین وجه دوم است که بسیاری از بزرگان فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن سینا و میرداماد به آن قائل شده اند و صدرالمتالهین نیز در بسیاری از موارد از آنان پیروی کرده است گو اینکه در پاره ای از موارد هیولی را امری عدمی نامیده و در برخی از موارد آن را بعنوان سایه ای یاد کرده که عقل برای موجودات جسمانی در

نظر می گیرد ولی وجود حقیقی ندارد چنانکه مفهوم سایه از روشنایی ضعیف انتزاع می شود و وجودی ورای نور ندارد . (۱) و بعضی از اندیشمندان نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطو صحیح ندانسته اند . (۲)

اما بفرض وجود هیولای اولی بعنوان یک جوهر فاقد فعلیت بنظر می رسد که ماده و صورت را در کنار جسم قرار دادن و آنها را در عرض هم از انواع جواهر شمردن مناسب نیست و شاید بهتر این بود که ماده و صورت را بعنوان دو نوع از جوهر مادی بحساب می آوردند و توضیح می دادند که ماده نخستین قابل انفکاک از صورت جسمیه نیست و مجموع مرکب از آنها جسم نامیده می شود ولی مطلب اساسی این است که وجود جوهری که ذاتا فاقد هر گونه فعلیتی باشد قابل اثبات نیست و بنظر می رسد که در این مسئله حق با شیخ اشراق و علامه طوسی و دیگر فیلسوفانی است که وجود چنین قسمی از جوهر را انکار کرده اند .

با انکار هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت جایی برای اثبات نوع دیگری از جوهر که نخستین صورت برای هیولای اولی و فعلیت بخش به آن باشد باقی نمی ماند زیرا طبق این نظر که به افلاطونیان نسبت داده شده نخستین ماده جوهر فعلیت داری است که مرکب از ماده و صورت نمی باشد نهایت این است که صورتهای جدیدی متناوبا یا مجتمعا در آن تحقق می یابد چنانکه صورت عنصری خاصی در آن پدید می آید و با رفتن آن صورت عنصری دیگری جایگزین می شود اما صورت عنصری با صورت معدنی و صورت نباتی مجتمعا بوجود می آیند و همگی در جوهر جسم حلول می نمایند یعنی

اجزاء آنها دقیقا بر یکدیگر منطبق می شوند ولی در همه این تحولات جسم بعنوان یک جوهر فعلیت دار همواره باقی می ماند هر چند بعضی از فلاسفه جوهر بودن صورتهای جدید را انکار کرده اند و آنها را تنها بعنوان اعراضی برای جسم پذیرفته اند . (۳)

در صورتی که هیولای بدون فعلیت انکار شود اما صورتهای نوعیه بعنوان انواعی از جوهر پذیرفته شوند می توان جوهر جسمانی را به دو نوع کلی تقسیم کرد یکی جوهری که احتیاج به محلی ندارد که در آن حلول نماید و آن همان جسم است و دیگری جوهری که احتیاج به جوهر دیگری دارد که در آن حلول نماید و به اصطلاح منطبع در آن گردد و آن عبارت است از صورتهای نوعیه مانند صورتهای عنصری و معدنی و نباتی اما با انکار جوهریت اینگونه صورتها جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود

دلیل نظریه ارسطوئیان

ارسطوئیان که قائل به هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد فعلیت هستند دو دلیل قریب الماخذ آورده اند که یکی بنام برهان قوه و فعل و دیگری بنام برهان وصل و فصل نامیده می شود و حاصل آنها این است .

در اجسام تغییراتی از قبیل اتصال و انفصال و تبدیل و تبدلات جوهری و عرضی پدید می آید مثلا جسم پیوسته و یکپارچه ای تبدیل به دو جسم منفصل و جداگانه می گردد یا آب تبدیل به بخار می شود یا هسته درخت تبدیل به درخت می گردد بدون شک در این تحولات گوناگون چنان نیست که موجود اول بکلی معدوم شود و یک یا چند موجود دیگر از نیستی محض بوجود بیاید بلکه یقینا چیزی از موجود قبلی در موجود بعدی باقی می ماند اما آنچه باقی

می مانـد صـورت و فعلیت موجود قبلی نیست پس ناچـار جوهر دیگری در میـان آنهـا وجود دارد که رابطه وجودی آنهـا را با یکـدیگر حفظ می کنـد و خودش ذاتا اقتضاء هیـچ فعلیتی را ندارد و به همین جهت فعلیتهای مختلف و گوناگون را می پذیرد بـدین ترتیب وجود جوهری ثابت می شود که هیـچ فعلیتی ندارد و ویژگی آن پذیرش و قبول صورتهاست و بتعبیر فلسـفی قوه محض است .

به دیگر سخن هر موجود جسمانی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت فعلیت و واجدیت و دیگری حیثیت قوه و فاقدیت نسبت به فعلیتهای آینـده و این دو حیثیت مباین با یکـدیگر هسـتند پس هر موجود جسـمانی مرکب از دو امر عینی متباین می باشد و چون ممکن نیست که وجود جوهر مرکب از دو عرض یـا یک جوهر و یک عرض باشـد ناچار دارای دو جزء جوهری خواهد بود که یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه آن می باشد .

این دلیـل را می تـوان به این صـورت نیز تقریر کرد یـا آن را دلیـل دیگری تلقی نمـود هر جسـمی امکـان تبـدیل شـدن به نوع دیگری از اجسام را دارد مانند تبدیل شدن عنصـری به عنصـر دیگر یا تبدیل شدن عنصر یا عناصری به مواد معدنی یا نباتات و حیوانـات قوه و فعل چنانکه هر جسـمی امکان تبـدیل شـدن به دو یا چنـد جسم دیگر از نوع خودش را دارد وصل و فصل این امکان تبدیل و تغییر نوعی کیفیت است که بنام کیفیت اسـتعدادی یا امکان اسـتعدادی نامیده می شود و قابل شدت و ضعف و کمال و نقص است چنانکه استعداد جنین برای تبدیل شدن به یک موجودی ذی روح بیش از

استعداد نطفه می باشد .

این عرض نیـاز به یـک موضـوع جـوهری دارد ولی نمی تـوان موضـوع آن را جوهری فعلیت دار دانست زیرا بایـد برای چنـان جوهری امکان پیـدایش چنین کیفیتی را در نظر گرفت و امکان مفروض کیفیت دیگری مسـبوق به امکان سومی خواهد بود و همچنین تـا بینهـایت و لاـزمه اش این است که برای تبـدیل شـدن هر موجـودی به موجود دیگر و پیـدایش هر جوهر یـا عرض جدیدی بینهایت اعراض تحقق یابد که هر کدام تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد پس ناچار باید حامل این عرض را جوهری دانست که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد و هیچگونه فعلیتی نداشته باشد

نقد

دلایـل ذکر شـده از اتقـان کافی برخوردار نیست و همگی آنها کمابیش قابل مناقشه می باشـد اما چون مفهوم محوری در همه آنها مفهوم تبدیل و تبدل است خوبست نخست توضـیح مختصـری پیرامون آن بدهیم هر چند تفصـیل مطلب در مبحث تغییر و حرکت خواهد آمد . (۴)

تبدیل و تبدل به چند صورت قابل فرض است که مهمترین فرضهای مربوط به این مبحث عبارت است از :

الف- تبدیل و تبدل اعراض مانند تغییر یافتن رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی .

لازم به تذکر است که بنظر امثال شـیخ اشـراق تبدیل و تبدل انواع از همین قبیل می باشد زیرا ایشان صورتهای نوعیه را از قبیل اعراض می دانند همچنین تبدیل شدن آب به بخار و بالعکس بنظر فیزیکدانان جدید از قبیل دور و نزدیک شدن ملکولها است نه از قبیل تغییرات جوهری .

ب- پیدایش صورت جوهری جدید در ماده مانند پیدایش صورت نباتی در خاک بنا بر قول ارسطوئیان که صورتهای نوعیه

را از قبیل جواهر می دانند .

ج- زایل شدن صورت جوهری حادث از ماده مانند تبدیل شدن نبات به خاک بنا بر قول ایشان .

د- زایل شدن صورت جوهری سابق و پدید آمدن صورت جوهری دیگر مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر بر اساس نظریه ایشان .

ه- تعلق جوهری مجرد به ماده بدون اینکه در آن حلول نماید زیرا حلول از ویژگیهای مادیات است مانند تعلق روح به بدن .

و- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان .

با توجه به این اقسام سست بودن بیان اول روشن می شود زیرا اگر تبدیل و تبدل مربوط به اعراض جسم باشد جوهر جسمانی با فعلیت خودش محفوظ است و دیگر نیازی به فرض جوهر فاقد فعلیت نیست همچنین اگر از قبیل تعلق نفس به بدن یا قطع تعلق آن باشد صورت پنجم و ششم جوهر بدن با فعلیت خودش باقی است نیز در صورت دوم و سوم که صورت جوهری جدیدی در جسم حلول نماید یا از آن زایل شود جوهر سابق محفوظ است تنها در صورت چهارم جای چنین توهمی وجود دارد که با زایل شدن صورت قبلی جوهر فعلیت داری باقی نمی ماند پس امر مشترک بین آنها جوهر فاقد فعلیت خواهد بود .

ولی باید بخاطر داشته باشیم که بنظر فلاسفه صورت جسمیه هیچگاه فاسد و زایل نمی شود و اگر هیولای اولی هم ثابت شود بقاء آن توام با بقاء صورت جسمیه می باشد صرفنظر از حرکت جوهریه که در جای خودش مورد بحث واقع خواهد شد با توجه به این نکته این سؤال مطرح می شود که اگر جسم را یک جوهر بسیط غیر مرکب از ماده و صورت بدانیم که صورت

دیگری در آن حلول کند یا از آن زایل شود چه اشکال عقلی دارد .

ممکن است بیان دوم را پاسخی از این سؤال تلقی کرد یعنی جسم با فعلیت خودش نمی تواند صورت جدیدی را بپذیرد بلکه باید دارای جزء دیگری باشد که خاصیت ذاتی آن پذیرش باشد و ذاتا اقتضاء هیچ فعلیتی را نداشته باشد .

اما بیان دوم مبنی بر این است که حیثیتهای قوه و فعل دو حیثیت عینی هستند و هر کدام از آنها مابازاء خارجی خاصی دارند و چون نمی توان وجود جسم را مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض دانست ناچار باید آن را مرکب از دو جوهر در ازاء این دو حیثیت بدانیم .

ولی اولا این مبنی قابل مناقشه است زیرا مفهوم قوه و فعل مانند دیگر مفاهیم اصلی فلسفه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که عقل با عنایت خاصی آنها را انتزاع می کند (۵) به دیگر سخن هنگامی که دو امر جسمانی را در نظر بگیریم که یکی از آنها فاقد دیگری است چنانکه هسته درخت فاقد میوه است ولی می تواند واجد آن بشود مفهوم قوه و قابلیت را به موجود اول نسبت می دهیم و هنگامی که واجد آن شد مفهوم فعلیت را از آن انتزاع می کنیم پس این مفهومها از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسه دو چیز با یکدیگر بدست می آیند و مابازاء عینی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول را یک امر عینی بدانیم و بر اساس آن جوهر و یا حتی عرضی را اثبات کنیم که ماهیت آن ماهیت قوه و پذیرش باشد چنانکه اثبات رابطه علیت میان موجودات

چنین اقتضائی را ندارد که موجودی دارای ماهیت علت یا معلول باشد و این نیز یکی از موارد خلط بین معقول اول و معقول ثانی است .

حاصل آنکه جوهر جسمانی هنگامی که با جوهر یا عرض دیگری که قابل حلول در آن است مقایسه شود نسبت به حلول آن بالقوه نامیده می شود نه اینکه دارای یک جزء خارجی بنام قوه باشد .

و ثانیا مقدمه دوم قابل منع است زیرا ممکن است کسی وجود خارجی جسم و نه ماهیت آن را مرکب از یک جوهر و تعدادی از اعراض بداند مخصوصا بنا بر قول کسانی که اعراض را از شؤون و مراتب وجود جوهر می دانند پس بفرض اینکه هر یک از دو حیثیت قوه و فعل دارای مابازاء خارجی باشند می توان مابازاء حیثیت فعلیت را جوهر جسمانی و مابازاء حیثیت قوه را یکی از اعراض آن بحساب آورد .

بیان سوم نیز دو مقدمه اساسی دارد یکی آنکه امکان استعدادی از قبیل اعراض خارجی و دارای مفهوم ماهوی است و دیگری آنکه عروض این عرض نیز محتاج به قوه و امکان قبلی است پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد .

ولی این بیان نیز تمام نیست زیرا اولا امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی و نمی توان برای آن مابازاء عینی اثبات کرد مثلا معنای اینکه هسته درخت امکان استعدادی برای تبدیل شدن به درخت را دارد این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود تدریجا رشد می کند و ریشه و شاخ و برگ برمی آورد پس آنچه عینیت دارد هسته و آب و

حرارت و امثال آنهاست و امر عینی دیگری بنام امکان استعدادی وجود خارجی ندارد و در نتیجه نمی توان آن را از قبیل اعراض خارجی دانست .

و ثانیا بفرض اینکه امکان استعدادی کیفیتی عینی باشد می توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و بدین ترتیب محظور تسلسل را دفع کرد بدون اینکه نیازی به اثبات قوه جوهری هیولای فاقد فعلیت باشد .

بر این قول اشکالات دیگری نیز وارد است که برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر آنها خودداری می کنیم و تنها این نکته را یادآور می شویم که موجودیت همگام با فعلیت داشتن است بلکه در حقیقت عین یکدیگرند و از اینروی اساسا فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد فرض صحیحی بنظر نمی رسد و فرض اینکه هیولی در سایه صورت فعلیت بیابد با ویژگی ذاتی آن که نداشتن فعلیت و قوه محض بودن است سازگار نیست .

ممکن است گفته شود که قوه محض بودن هیولی نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جدا شدنی نیست و در عین حال در سایه علت وجوب بالغیر می یابد .

ولی باید توجه داشت که امکان ذاتی برای ماهیت یک صفت عقلی محض است که مابازاء خارجی ندارد چنانکه خود ماهیت امری است اعتباری اما در مورد هیولی فرض این است که جوهری است خارجی که وجود آن قوه محض است و شاید به همین جهت صدرالمتالهین هیولی را امری عقلی و عدمی نامیده است دقت شود

خلاصه

۱- فرق اساسی نظریه ارسطوئیان با دیگران این است که آنان نخستین ماده را جوهری فاقد هر گونه فعلیت می شمارند بخلاف دیگران که برای ماده المواد هم فعلیت قائل هستند فعلیتی که در جریان

تحولات باقی می ماند .

۲- با نفی هیولای ارسطوئی صورت جسمیه هم بعنوان نوع خاصی از جوهر نفی می شود .

۳- مشهور میان فلاسفه این است که صورتهای نوعیه غیر از نفوس جوهرهای جسمانی هستند که در جوهر دیگری حلول می کنند یعنی اجزاء آنها دقیقا بر یکدیگر منطبق می شود ولی شیخ اشراق به پیروی از فلاسفه قدیم آنها را از قبیل اعراض دانسته است .

۴- بنا بر انکار هیولای ارسطوئی اگر صورتهای نوعیه از قبیل اعراض شمرده شوند جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود و اگر صور نوعیه از قبیل جواهر حلول کننده در جسم باشند جوهر جسمانی به دو قسم منقسم می شود یکی جوهری که در جوهر دیگری حلول نمی کند جسم و دیگری جوهری که دارای محل جوهری است صورت .

۵- نخستین بیان برای اثبات هیولای بدون فعلیت این است که در جریان تحولاتی که برای اجسام پدید می آید و طی آنها فعلیت قبلی از بین می رود باید جوهر مشترکی بین آنها باشد که خودش فعلیتی نداشته باشد زیرا فرض این است که فعلیت قبلی نابود شده و اگر چنین جوهری نباشد لازمه اش این است که موجود قبلی بکلی نابود شده و موجود جدیدی از نیستی محض بوجود آمده باشد که هیچ رابطه حقیقی با موجود قبلی ندارد .

۶- اگر تحول اجسام در حقیقت تحول اعراض آنها باشد یا از قبیل تعلق و قطع تعلق نفس به بدن باشد یا اینکه صورت جدیدی بوجود بیاید یا از بین برود در همه این فرضها جوهر قبلی با فعلیت خودش باقی خواهد بود اما اگر از قبیل تبدیل عنصری به عنصر دیگر باشد جای چنین توهمی

هست که فعلیت قبلی زایل شده است ولی در همین مورد هم به عقیده فلاسفه فعلیت جسم باقی است پس نیازی به فرض جوهر بی فعلیت نخواهد بود .

۷- بیان دوم این است که جسم با فعلیت خودش نمی تواند فعلیت جدیدی را بپذیرد زیرا حیثیت فعلیت حیثیت وجدان و دارا بودن است و حیثیت قبول و پذیرفتن حیثیت قوه و فقدان و این دو حیثیت متباین هستند پس باید در ازاء هر یک از آنها جوهر خاصی وجود داشته باشد .

۸- این بیان نیز تمام نیست زیرا حیثیت قوه و قبول و فقدان امری است عقلی نه خارجی و چنین وصف عقلی مستلزم یک امر عینی و خارجی نیست و با تنزل می توان حیثیت فعلیت را همان جوهر جسمانی و حیثیت قوه و قبول را یکی از اعراض آن قلمداد کرد .

۹- بیان سوم این است که هر فعلیت جدیدی مسبوق به امکان استعدادی است که نوعی از انواع مقوله کیف بشمار می رود و فعلیت یافتن همین عرض هم نیاز به قوه و امکان قبلی دارد پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که حیثیت ذاتی آن قوه و استعداد باشد .

۱۰- جواب این است که امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی نه عرض خارجی و بفرض اینکه امری عینی می بود می توانستیم آن را معلول جوهر جسمانی بحساب آوریم به گونه ای که پیدایش آن نیازمند به عرض عینی دیگری بنام امکان استعدادی سابق بر آن نباشد .

۱۱- اساسا فرض موجود بی فعلیت همانند فرض موجود بی وجود فرض معقولی بنظر نمی رسد و اگر کسی بگوید که هیولی در سایه صورت حقیقه دارای فعلیت می شود و بطور کلی فاقد فعلیت

نخواهد بود و به دیگر سخن صورت را واسطه در ثبوت حساب کند نه واسطه در عروض حیثیت ذاتی هیولی قوه محض بودن را ندیده گرفته است .

۱۲- اگر قوه بودن برای هیولی نظیر امکان برای ماهیت انگاشته شود که هیچگاه از آن جدا نمی شود و در عین حال در سایه علت متصف به وجوب بالغیر می گردد لازمه اش این است که هیولی امری اعتباری و بقول صدرالمتالهین امری عدمی باشد نه موجود حقیقی عینی

پی نوشت

۱- ر . ک : اسفار ج ۵ ص ۱۴۶ و مبدء و معاد ص ۲۶۵ . ۲- ر . ک : معتبر ابو البرکات ج ۳ ص ۲۰۰ . ۳- ر . ک : مطارحات ص ۲۸۴ و حکمه الاشراق ص ۸۸ . ۴- ر . ک : درس پنجاه و یکم . ۵- ر . ک : درس پنجاه و دوم .

درس چهل و هفتم

اعراض

شامل : نظریات فلاسفه درباره اعراض کمیت مقولات نسبی

نظریات فلاسفه درباره اعراض

چنانکه قبلا اشاره شد مشهور بین فلاسفه این است که جوهر جنس عالی و مقوله خاصی است که دارای انواع مختلفی می باشد اما عرض مقوله خاصی نیست بلکه مفهوم عامی است که از نه مقوله انتزاع می شود و حمل آن بر هر یک از آنها حمل عرضی است نه ذاتی .

در برابر این قول می توان به سه قول دیگر اشاره کرد یکی قول میرداماد که عرض را مانند جوهر مقوله و جنس عالی می داند و آنچه را دیگران مقولات عرضی می نامند وی آنها را انواع عرض می شمارد قول دیگر این است که مقولات عبارتند از جوهر کمیت کیفیت نسبت اما سایر مقولات عرضی بحسب این قول انواعی از نسبت بشمار می روند و بالاخره قول شیخ اشراق (۱) این است که مقولات عبارتند از چهار مقوله نامبرده بعلاوه حرکت .

اما بنظر می رسد که اولا جوهر و عرض هر دو از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچکدام از آنها را جنس عالی و مقوله ماهوی بحساب آورد و ثانیا همانگونه که صدرالمتالهین تصریح فرموده حرکت از مفاهیم وجودی است و نه خودش مقوله است و نه مندرج در هیچ مقوله ماهوی می باشد و ثالثا بسیاری از آنچه بنام عرض خارجی و بعنوان مقوله یا نوعی از آن شمرده شده و از جمله همه مقولات نسبی هفتگانه از مفاهیم انتزاعی است و هیچکدام از آنها از اعراض خارجی نیست تا مقوله ماهوی مستقل یا نوعی از مقولات بشمار آید .

روشن است که بیان همه اقوال و نقد و بررسی آنها نیاز به بحثهای مفصلی دارد که چندان

فایده ای بر آنها مترتب نمی شود از اینروی به بحث کوتاهی در این زمینه بسنده می کنیم

کمیت

مقوله کمیت به این صورت تعریف شده عرضی است که ذاتا قابل انقسام می باشد و قید ذاتا به این منظور آورده شده که تعریف شامل انقسام سایر مقولات نشود زیرا انقسام آنها بتبع انقسام کمیت حاصل می شود .

کمیت بطور کلی به دو نوع متصل مقدار هندسی و منفصل عدد تقسیم می شود که هر کدام از آنها دارای انواع مختلفی است که در دو علم هندسه و حساب مورد بحث قرار می گیرند .

لازم به تذکر است که فلاسفه نخستین عدد را دو می دانند که قابل انقسام به دو واحد است و یک را مبدا عدد می نامند ولی نوعی از اعداد بشمار نمی آورند .

بنظر می رسد که به آسانی می توان پذیرفت که عدد مفهومی ماهوی نیست و در خارج غیر از اشیائی که متصف به وحدت و کثرت می شوند معدودات چیزی بنام عدد تحقق نمی یابد مثلا هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد غیر از وجود خودش چیزی بنام وحدت در او بوجود نمی آید اما با توجه به اینکه انسان دیگری در کنار او نیست مفهوم واحد از او انتزاع می شود همچنین هنگامی که فرد دیگری در کنار وی قرار می گیرد فرد دوم هم یک واحد است ولی ما ایشان را با هم در نظر می گیریم و مفهوم دو را به آنان نسبت می دهیم وگرنه میان آنها عرضی خارجی بنام عدد دو تحقق نمی یابد و راستی چگونه می توان عرض واحدی عدد دو قائم به دو موضوع باشد دقت شود و باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دو نفر می نشیند از مجموع

آنـان عـدد سه را انتزاع می کنیم امـا چنان نیست که یک عرض عینی بنام دو نابود شـده و عرض دیگری بنام سه بوجود آمـده باشد و در همین حال می توانیم همان دو نفر سابق را در نظر بگیریم و عدد دو را به ایشان نسبت دهیم چنانکه می توانیم یکی از آنان را با فرد جدید الورود با هم در نظر بگیریم و آنها را دو نفر بنامیم .

و از جمله شواهـد بر اعتبـاری بودن مفهوم عـدد این است که عارض خود اعـداد و کسـرهای آنها و مجموعه هایی از آنها می گردد و اگر عـدد امری عینی می بود می بایست در موضوعات محـدودی بی نهایت عـدد تحقق داشـته باشـد همچنین عـدد به مجردات و مادیـات و امور حقیقی و اعتبـاری بطور یکسـان نسبت داده می شود آیـا می توان هنگامی که عـدد را به مجردات نسبت می دهیم آن را عرضی مجرد بدانیم و هنگامی که آن را به مادیات نسبت می دهیم آن را عرضی مادی تلقی کنیم و آیا می توانیم هنگامی که عددی را به امور حقیقی نسبت می دهیم آن را امری حقیقی بدانیم اما هنگامی که همان عدد را بر امور اعتباری حمل می کنیم امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری صفت و عرضی حقیقی و عینی اثبات کنیم .

اما کمیتهای متصل در ضمن بحث از مکان و زمان روشن شد که آنها از چهره های وجود اجسام هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم ندارنـد و به اصـطلاح جعـل تالیفی و ایجاد مسـتقلی به آنها تعلق نمی گیرد هر چنـد ذهن می توانـد آنها را بعنوان ماهیات مستقلی در نظر بگیرد با در نظر گرفتن این نکته می توان آنها را به

یـک معنی از اعراض اجسـام بحساب آورد اما اعراضـی که وجود آنها عین وجود جسم است و همه ماهیات آنها با یک وجود موجود می شوند و به دیگر سخن وجود اینگونه اعراض از شؤون وجود جوهر می باشد

مقولات نسبی

در میـان مقولات دهگانه هفت مقوله عرضـی هست که در هر کـدام از آنها نوعی نسـبت لحاظ شـده و به همین جهت آنها را مقولات نسبی می نامند و درست به همین جهت است که بعضـی از فلاسـفه آنها را انواعی از مقوله نسـبت یا اضافه دانسـته اند مقولات نسبی عبارتند از :

۱- مقوله اضـافه که از نسـبت متکرر بین دو موجود حاصـل می شود و به دو قسم متشـابهه الاطراف و متخالفه الاطراف منقسـم می گردد قسم اول مانند اضافه برادری میان دو برادر یا اضافه همزمانی میان دو شیئی که در یک زمان وجود دارند و قسم دوم ماننـد اضافه پدرفرزنـدی میان پـدر و فرزنـد یا اضافه تقدم و تاخر بین دو جزء زمان یا دو پدیده ای که در دو زمان بوجود می آیند .

۲- مقوله این کجایی که از نسبت بین شی ء مادی و مکان آن حاصل می شود .

۳- مقوله متی چه وقتی که از نسبت بین موجود مادی و زمان آن بدست می آید .

۴- مقوله وضع که از نسبت بین اجزاء شی ء با یکدیگر با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می شود مانند حالت ایستادن که از قرار گرفتن اجزاء بـدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد حاصل می شود یا حالت دراز کشـیدن که از قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر بصورت افقی انتزاع می گردد .

۵- مقوله جده یا ملک که از نسبت شی ء به

چیزی که کمابیش بر آن احاطه دارد بدست می آید مانند حالت پوشیدگی بدن بوسیله لباس یا پوشیدگی سر بوسیله کلاه .

۶- مقوله ان یفعل که حکایت از تاثیر تدریجی فاعل مادی در ماده منفعل دارد مانند اینکه آفتاب تدریجا آب را گرم می کند .

۷- مقوله ان ینفعل که حکایت از تاثر تدریجی ماده منفعل از فاعل مادی دارد مانند اینکه آب تدریجا بوسیله آفتاب گرم می شود .

لازم به تذکر است که همه این مقولات بجز مقوله اضافه مختص به مادیات هستند زیرا زمانداری و مکانداری مخصوص مادیات است و نسبت بین اجزاء و لحاظ جهت میان آنها نیز تنها در اجسام تصور می شود همچنین احاطه لباس و مانند آن ویژه موجودات مادی است نیز تاثیر و تاثر تدریجی فقط در میان اشیاء مادی تحقق می یابد اما مقوله اضافه مشترک بین مادیات و مجردات است و می توان مصادیقی از آن را در میان مادیات یافت مانند اضافه بالا پایین بین دو طبقه ساختمان و می توان اضافاتی را در میان مجردات در نظر گرفت مانند تقدم سرمدی الهی بر سایر مجردات و معیت دهری در میان عقول چنانکه می توان یک طرف اضافه را موجود مجرد و طرف دیگر را موجود مادی قرار داد مانند تقدم وجودی علت مجرد بر معلول مادی .

اما بنظر می رسد که هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی معقولات اولی نیستند و بهترین دلیل آن این است که نسبت دادن موجودی به موجود دیگر بستگی به شخص نسبت دهنده دارد که آنها را با یکدیگر مقایسه می کند و مفهومی که در گروه مقایسه و نسبت سنجی باشد نمی تواند از یک امر عینی و مستقل از

اعتبار و لحاظ ذهنی حکایت کند .

مثلا نسبت برادری بین دو برادر یا نسبت پدرفرزندی میان پدر و فرزند یک امر عینی نیست که میان آنها بوجود بیاید بلکه ذهن با در نظر گرفتن این که دو نفر از یک پدر و مادر بوجود آمده اند و در این جهت شریک هستند اضافه متشابهه الاطرافی بنام برادری را انتزاع می کند و با در نظر گرفتن اینکه پدر علت اعدادی برای پیدایش فرزند است نه بالعکس اضافه متخالفه الاطرافی بنام پدرفرزندی را انتزاع می کند و چنان نیست که با تولد فرزند امر عینی دیگری بنام اضافه پدرفرزندی میان آنها تحقق یابد یا پس از تولد فرزند دوم امر خارجی دیگری بنام اضافه اخوت میان دو فرزند پدید آید .

همچنین مفاهیم بزرگی و کوچکی بزرگتری و کوچکتری دوری و نزدیکی دورتری و نزدیکتری تساوی همزمانی و . . . همه از مفاهیمی است که با نسبت سنجی بدست می آیند و هیچکدام از آنها مابازاء عینی ندارد هر چند هر یک از آنها منشا انتزاع خاصی دارد و نمی توان به دلخواه هر مفهوم اضافی و نسبی را به هر چیزی نسبت داد .

از جمله شواهد اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در رابطه خدای متعال با انواع مخلوقاتش صدق می کند و از سوی دیگر بین دو امر اعتباری و بین یک موجود و یک معدوم و حتی میان دو امر ممتنع الوجود نیز برقرار می شود و روشن است که خدای متعال معروض هیچ عرضی واقع نمی شود و همچنین امور اعتباری و معدومات نمی توانند متصف به صفات عینی و خارجی شوند .

با دقت در سایر مقولات نسبی نیز روشن

می شود که غیر از طرفین نسبت که منشا انتزاع این مفاهیم هستند امر عینی دیگری بنام نسبت خارجی وجود ندارد چه رسد به اینکه در اثر نسبت هیئت خاصی هم برای موضوع پدید آید و اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم دلیل وجود مابازاء عینی برای آنها نیست چنانکه امر در همه معقولات ثانیه فلسفی به همین منوال است

خلاصه

۱- درباره اعراض چهار قول وجود دارد :

الف- قول میرداماد که عرض مانند جوهر جنس عالی است و دارای نه نوع کلی می باشد .

ب- قول مشهور که هر یک از نه مقوله عرضی جنس عالی است و حمل عرض بر آنها حمل ذاتی نیست .

ج- قول صاحب بصائر عمر بن سهلان ساوجی که مقولات عرضی عبارتند از کمیت کیفیت نسبت و مقولات نسبی انواعی از نسبت بشمار می روند .

د- قول شیخ اشراق که مقولات عرضی عبارتند از سه مقوله نامبرده بعلاوه حرکت .

۲- مفهوم جوهر و عرض از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و جنس برای هیچ ماهیتی نیست .

۳- مفهوم حرکت مفهومی است که از وجود سیال انتزاع می شود و از قبیل مفاهیم ماهوی نیست .

۴- کمیت عرضی است که ذاتا قابل قسمت می باشد .

۵- کمیت به دو قسم کلی منقسم می شود متصل مقدار هندسی و منفصل عدد .

۶- از نظر فلاسفه واحد مبدا عدد است نه نوعی از اعداد .

۷- عدد را نمی توان عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست زیرا با افزودن واحدی بر واحد دیگر هیچ امر عینی دیگری در آنها تحقق نمی یابد نیز عدد اشیاء با اختلاف لحاظها و اعتبارات تغییر می کند .

۸- شاهد دیگر بر اعتباری بودن عدد نسبت دادن آن به

مجردات و مادیات و به امور خارجی و ذهنی و اعتباری بطور یکسان است .

۹- کمیت متصل در واقع چهره ای از وجود جوهر مادی و شانی از شؤون آن است .

۱۰- مقولات نسبی عبارتند از اضافه این متی وضع جده ان یفعل ان ینفعل .

۱۱- مقوله اضافه مشترک بین مجردات و مادیات است ولی سایر مقولات نسبی مخصوص مادیات می باشند .

۱۲- اضافه به دو قسم کلی تقسیم می شود اضافه متشابهه الاطراف مانند اخوت و اضافه متخالفه الاطراف مانند ابوت و بنوت .

۱۳- هیچیک از مفاهیمی که بنام مقولات نسبی نامیده می شوند از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیستند زیرا همگی مشتمل بر مفهوم نسبت هستند و نسبت مابازاء عینی ندارد .

۱۴- از جمله شواهد بر اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در مورد خدای متعال و از سوی دیگر در مورد اعتباریات و حتی معدومات و ممتنعات نیز صدق می کند .

۱۵- اعتباری بودن این مفاهیم بدان معنی نیست که بطور گزاف و به دلخواه می توان به اشیاء مختلف نسبت داد بلکه بدین معنی است که دارای منشا انتزاع هستند ولی خودشان مابازاء عینی ندارند .

۱۶- اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم دلیل ماهیت بودن آنها نیست چنان که اتصاف به سایر معقولات ثانیه فلسفی هم دلیل وجود مابازاء عینی برای آنها نیست

پی نوشت

۱- ر . ک : تلویحات ص ۱۱ .

درس چهل و هشتم

کیفیت

شامل : مقوله کیف کیف نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص به کمیات کیف استعدادی نتیجه گیری

مقوله کیف

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می یابد مانند حالات شادی و اندوه ترس و امید لذت و درد شوق و نفرت محبت و عداوت و . . . .

همچنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می کند که غالبا تغییر پذیرند مانند رنگها مزه ها بویها صداها و . . .

فلاسفه همه این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی مندرج ساخته آن را کیفیت و چگونگی نامیده اند و آن را جنسی برای همه آنها انگاشته به این صورت تعریف کرده اند کیفیت عرضی است که ذاتا قابل قسمت نیست و مشتمل بر معنای نسبت نیز نمی باشد و در واقع آن را با سلب ویژگیهای کمیت و مقولات نسبی معرفی کرده اند .

ولی به نظر می رسد که صرفنظر از مناقشه ای که بطور کلی در دستگاه جنس و فصل ارسطوئی وجود دارد کیفیت را نباید جزء ماهیت این اعراض مختلف مادی و مجرد بحساب آورد بلکه بایستی آن را مانند مفهوم حالت و هیئت و عرض از مفاهیم عام انتزاعی دانست که بصورت حمل عرضی بر تعدادی از امور مختلف الحقیقه اطلاق می شود .

به هر حال در میان مقولات عرضی آنچه را می توان بطور قطع و یقین عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست مقوله کیف است که بعضی از مصادیق آن با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شود .

فلاسفه بر اساس استقراء مقوله کیف را به چهار نوع کلی تقسیم کرده اند کیف نفسانی کیف محسوس کیف

مخصوص به کمیات کیف استعدادی

کیف نفسانی

کیف نفسانی عرضی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می شود و تاکنون جدول دقیق و کاملی از انواع آن بدست نیامده است فلاسفه علم قدرت اراده و کراهت لذت و الم حالات انفعالی و عادات و ملکات نفسانی را از جمله کیفیات نفسانی بشمار آورده اند و بحثهایی پیرامون آنها انجام داده اند که بیشتر مربوط به علم النفس می باشد .

همچنانکه اشاره شد یقینی ترین انواع کیف کیفیات نفسانی است که با علم حضوری و تجربه درونی شناخته می شوند و حتی امثال هیوم که بسیاری از مسلمات را مورد تشکیک قرار داده اند وجود این دسته از کیفیات را یقینی و غیر قابل انکار دانسته اند .

در میان اقسام کیف نفسانی آنچه ارتباط بیشتری با مباحث فلسفی دارد علم است و از اینروی بحث مستقلی درباره آن خواهیم داشت و در درجه دوم اراده و قدرت و اختیار قرار دارد که در درس سی و هشتم بحثهایی پیرامون آنها انجام گرفت و توضیحات بیشتری در مبحث صفات خدای متعال درباره آنها خواهد آمد

کیف محسوس

منظور از کیف محسوس آن دسته از کیفیات مادی است که بوسیله حواس ظاهری و اندامهای حسی درک می شوند .

فلاسفه بر اساس نظریه ای که در علوم طبیعی قدیم مورد قبول بوده و حواس ظاهری را پنج نوع می دانسته اند کیف محسوس را به پنج دسته تقسیم می کرده اند و رنگ و نور را از کیفیات دیدنی و صداها را کیفیات شنیدنی و مزه ها را کیفیات چشیدنی و بویها را کیفیت بوییدنی و سردی و گرمی و زبری و نرمی را از کیفیات لمس کردنی می شمرده اند اما در روانشناسی جدید حواس دیگری غیر از حواس پنجگانه معروف اثبات شده که

باید در دسته بندی کیفیات محسوس مورد توجه قرار گیرد .

اثبات وجود کیفیات محسوس در خارج از ظرف ادراک به آسانی کیف نفسانی نیست زیرا علم حضوری به آنها تعلق نمی گیرد و برای پاسخ به این سؤال که آیا آنچه را ما بعنوان حالاتی از اشیاء مادی درک می کنیم در متن خارج هم به همین صورت وجود دارد یا نفس ما در اثر یک سلسله از فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی و فیزیولوژیکی که در بدن انجام می گیرد مستعد درک این امور در درون خویش می شود و نمی توان عین آنها را در جهان ماده اثبات کرد برای پاسخ صحیح به این سؤال باید از براهینی استفاده کرد که بعضی از مقدمات آنها از علوم تجربی گرفته می شود و اثبات قطعی اینگونه مقدمات در گرو پیشرفت علوم مربوطه می باشد بعنوان مثال هنوز ماهیت انرژیها و رابطه ماده و انرژی بصورت یقینی شناخته نشده و از اینروی نمی توان تحلیل فلسفی یقینی درباره آنها ارائه داد .

فلاسفه پیشین برای نور و حرارت واقعیتی جز همان حالت و عرضی که بوسیله اندامهای حسی درک می شود قائل نبودند و از این جهت آنها را ذاتا بسیط و تجزیه ناپذیر می انگاشتند ولی بر اساس بعضی از نظریات فیزیک جدید باید آنها را از قبیل جواهر مادی بحساب آورد و هر چند در اصطلاح فیزیک آنها را انرژی می نامند و در مقابل ماده قرار می دهند اما چون معتقدند که ماده از تراکم انرژی بوجود می آید و در اثر تجزیه و تشعشع تبدیل به انرژی می شود باید انرژی را هم از نظر فلسفی جزء اجسام بحساب آورد زیرا محال است که جسم از غیر جسم

ترکیب شود یا در اثر تجزیه تبدیل به چیزی شود که جوهر دارای امتداد جسم نباشد .

اما مطلب در اینجا خاتمه نمی یابد و با دقت بیشتر روشن می شود که آنچه مورد درک مستقیم قرار می گیرد جوهر نور و حرارت نیست بلکه صفت روشن بودن و گرم بودن آنهاست و در اینجا سئوال سابق تکرار می شود که آیا این کیفیات محسوس به همانگونه که در ظرف ادراک منعکس می شوند در خارج هم به همین صورت وجود دارند یا نه

کیف مخصوص به کمیت

فلاسفه یک دسته دیگر از کیفیات را بنام کیفیت مخصوص به کمیات نامیده اند که بخشی از آنها مانند فردیت و زوجیت از اوصاف عدد و بخشی دیگر مانند مستقیم بودن و منحنی بودن از اوصاف موضوعات هندسی بشمار می روند .

ظاهرا نکته ای که این دسته از کیفیات را دسته مستقلی بحساب آورده اند و آنها را در عداد کیفیات محسوسه نشمرده اند این است که مستقیما مورد ادراک حسی قرار نمی گیرند .

اما اوصاف اعداد را با توجه به اینکه خود عدد امری اعتباری و فاقد مابازاء خارجی است نمی توان اموری حقیقی و اعراضی خارجی دانست و اما اوصاف موضوعات هندسی مانند مستقیم بودن و منحنی بودن خط و مستوی یا مقعر یا محدب بودن سطح مفاهیمی است انتزاعی که با چند واسطه از نحوه وجود اجسام انتزاع می شود مخصوصا با توجه به اینکه خود خط و سطح در واقع حدود عدمی اجسام هستند که ذهن انسان با مسامحه آنها را ماهیاتی موجود در خارج تلقی می کند .

بنابر این بسختی می توان این دسته از کیفیات را بعنوان اعراض خارجی و دارای مابازاء عینی قلمداد کرد و حد اکثر باید آنها را

از اعراض تحلیلیه بحساب آورد

کیف استعدادی

چهارمین قسمی که فلاسفه برای مقوله کیف قائل شده اند کیفیت استعدادی است که آن را به این صورت تعریف کرده اند کیفیتی است که بواسطه آن پیدایش پدیده خاصی در موضوع آن رجحان می یابد و گاهی آن را امکان استعدادی می نامند در مقابل سایر اقسام امکان مانند امکان ذاتی و امکان وقوعی (۱) . زیرا سایر معانی امکان از معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم غیر ماهوی است بخلاف امکان استعدادی که آن را ماهیتی از مقوله کیف می شمارند .

دلیلی که برای عینی بودن کیفیت استعدادی آورده اند این است که متصف به صفات وجودی مانند قرب و بعد و شدت و ضعف می شود مثلا استعداد نطفه برای دارا شدن روح دورتر و ضعیفتر از استعداد جنین کامل است و استعداد هسته درخت برای تبدیل شدن به درخت نزدیکتر و قویتر از استعداد خاک است و اگر امکان استعدادی هم مفهومی عقلی می بود مانند سایر اصطلاحات امکان قابل اتصاف به اینگونه صفات نمی بود .

برای ارزشیابی این دلیل لازم است به کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم استعداد و نسبت دادن آن به بعضی از موجودات خارجی بعنوان وصف ویژه ای برای آنها اشاره کنیم .

انسان با تجاربی که در مورد تحولات اشیاء خارجی دارد بخوبی درمی یابد که پیدایش هر پدیده عینی در گرو تحقق شرایط ویژه و زایل شدن موانع خاصی است که معمولا بطور تدریجی حاصل می شود مثلا تبدیل شدن آب به بخار مشروط به درجه حرارت معینی است که تدریجا در آب پدید می آید و روییدن گیاه در زمین شوره زار مشروط به برطرف شدن مواد زیانبار و فراهم شدن مواد سودمند و رطوبت

و حرارت لازم است که همگی آنها یکباره تحقق نمی پذیرد .

با توجه به این روابط علت و معلولی و لزوم تحقق شرایط وجودی و عدمی هنگامی که ماده علت مادی پدیده را نسبت به فعلیت مورد نظر می سنجیم اگر همه شرایط لازم فراهم و همه موانع مرتفع باشد آن را کاملا مستعد و آماده برای دریافت فعلیت جدید می نامیم و اگر بعضی از شرایط وجودی حاصل نباشد یا بعضی از موانع برطرف نشده باشد استعداد آن را دور و ضعیف می شماریم و اگر تنها بعضی از شرایط یا اکثر موانع موجود باشد استعداد آن را بسیار دور و ضعیف می خوانیم .

حاصل آنکه در ماده ای که استعداد پذیرش فعلیت جدید را دارد بجز تحقق شرایط و برطرف شدن موانع امر عینی دیگری بنام استعداد حاصل نمی شود بلکه استعداد مفهومی است عقلی که از تحقق شرایط و ارتفاع موانع انتزاع می شود و شاهدش این است که تا مقایسه ای بین دو موقعیت سابق و لاحق انجام نگیرد این مفهوم انتزاع نمی شود و کار بردن تعبیراتی مانند نزدیک و دور شدید و ضعیف کامل و ناقص و مانند آنها در مورد استعداد از روی استعاره و نشانه ای از کثرت و قلت شرایط و موانع است .

جالب این است که صدرالمتالهین علی رغم اینکه در باب جواهر و اعراض و پاره ای از موارد دیگر از سایر فلاسفه پیروی کرده و امکان استعدادی را نوعی از مقوله کیف بشمار آورده در بعضی از موارد به این حقیقت اعتراف کرده است که مفهوم استعداد از برطرف شدن موانع و اضداد انتزاع می شود از جمله در اسفار می فرماید بازگشت امکان استعدادی به زوال مانع و

ضد است که اگر بطور کلی زایل شود قوه قریب و اگر بطور ناقص برطرف گردد قوه بعید نامیده می شود (۲) .

وی همچنین در کتاب مبدا و معاد (۳) عبارتی دارد که تقریبا صریح در این است که استعداد مفهومی انتزاعی و از معقولات ثانیه می باشد و منظور از وجود آن در خارج همین است که اشیاء خارجی متصف به آن می شوند

نتیجه گیری

با بحثهایی که درباره جواهر و اعراض انجام گرفت این نتایج بدست آمد :

۱- مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیه فلسفی است نه از قبیل معقولات اولی و مفاهیم ماهوی بنابر این نباید آنها را جنس و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد .

۲- جواهر مجرده عبارتند از مجردات تام عقول طولیه و عرضیه جوهر نفسانی جوهر مثالی و اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است و بنابر اینکه صور نوعیه از قبیل جواهر باشند به دو قسم فرعی جسم صورت نوعیه منقسم می شود .

۳- در میان مفاهیمی که بنام مقولات عرضی نامیده شده اند کیف نفسانی و کیف محسوس را می توان از قبیل مفاهیم ماهوی و دارای مابازاء عینی دانست و کمیت متصل را که شامل مقادیر هندسی و زمان می شود باید از اعراض تحلیلیه و حاکی از ابعاد وجود اجسام بشمار آورد نیز کیفیات مخصوص به کمیات را می توان از اعراض تحلیلیه محسوب داشت اما سایر اقسام عرض از قبیل مفاهیم عقلی و انتزاعی هستند که تنها منشا انتزاع آنها وجود خارجی دارد نه خود آنها بعنوان اقسام مستقلی از عرض .

۴- شش مقوله از مقولات نه گانه عرضی این متی وضع جده ان یفعل ان ینفعل و همچنین کمیت متصل و کیف

مخصوص به آن و کیفیات محسوسه مختص به مادیات هستند و کمیت منفصل عدد و اضافه مشترک بین مادیات و مجردات می باشند و کیف نفسانی ویژه جوهر نفسانی مجرد است .

اما مفاهیم مشترک بین مادیات و مجردات کم منفصل و اضافه اموری اعتباری و انتزاعی هستند و همین اشتراکشان بین مادیات و مجردات یکی از نشانه های عینی نبودن آنهاست زیرا ماهیت واحد نمی تواند گاهی مادی و گاهی مجرد باشد و اما کیف ماهیت واحدی نیست بلکه مفهوم عامی است که بر چند ماهیت مختلفه الحقیقه اطلاق می شود و بعضی از آنها مخصوص مادیات و بعضی دیگر مخصوص مجردات می باشد .

۵- اعراض تحلیلی مانند کمیات متصل و کیفیات آنها وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها اینگونه اعراض را باید از شؤون وجود جوهر بحساب آورد که با موضوع خودشان متعلق یک جعل بسیط هستند اما اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی وجود عرضی ویژه ای دارند و جعل آنها تالیفی است و اما اعداد و مقولات نسبی و کیف استعدادی از مفاهیم عقلی هستند و جعل حقیقی به آنها تعلق نمی گیرد .

۶- ضمنا دانسته شد که اگر مفهومی یکی از این نشانه ها را داشته باشد ماهوی نخواهد بود :

الف- بر مجرد و مادی بطور یکسان حمل شود مانند عدد .

ب- عین همان مفهوم بر خودش حمل شود چنانکه عدد دو بار دیگر بر دو عدد دو حمل می شود .

ج- مشترک بین واجب الوجود و ممکنات باشد مانند اضافات .

د- مشتمل بر معنای نسبت باشد مانند همه مقولات نسبی .

ه- با اختلاف لحاظ و بدون تغییری در خارج تغییر یابد مانند بالا و پایین

خلاصه

۱- کیفیت به

این صورت تعریف شده است عرضی است که ذاتا قابل قسمت و نسبت نیست .

۲- کیفیت به چهار قسم تقسیم شده است کیف نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص بکمیات کیف استعدادی .

۳- کیف نفسانی کیفیتی است مجرد که تنها عارض جوهر نفسانی می شود و وجود آن از یقینی ترین موجودات می باشد زیرا با علم حضوری درک می گردد .

۴- کیف محسوس کیفیتی است مادی که با حواس ظاهری درک می شود و اثبات وجود آن بصورتی که در ظرف ادراک منعکس می گردد نیازمند به براهین تجربی است .

۵- کیف مخصوص به کمیات عبارت است از صفاتی که به اعداد و مقادیر هندسی نسبت داده می شود اما صفات اعداد به تبعیت از خود آنها اموری اعتباری هستند و اما صفات کمیات متصل و اشکال هندسی را می توان از عوارض تحلیلیه بشمار آورد .

۶- کیف استعدادی کیفیتی است که بواسطه آن پیدایش پدیده خاصی رجحان می یابد .

۷- دلیل عینی بودن آن را اتصاف به قرب و بعد دانسته اند چنانکه استعداد نطفه برای دارا شدن روح بعید و استعداد جنین کامل قریب است .

۸- مفهوم استعداد از مقایسه ماده با فعلیتی که در آن تحقق می یابد بدست می آید و در خارج جز فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی امر عینی دیگری بنام استعداد وجود ندارد .

۹- اتصاف استعداد به قرب و بعد از روی تشبیه و استعاره است و دلیل وجود عینی برای آن نمی شود .

۱۰- صدرالمتالهین در پاره ای از موارد تصریح کرده است به اینکه بازگشت استعداد به زوال مانع و ضد است و اگر موانع پیدایش پدیده ای بطور کلی زایل شد استعداد ماده برای پدیده مزبور قریب خواهد بود

و اگر بعضی از موانع باقی باشد استعداد آن بعید شمرده می شود و معنای وجود خارجی استعداد اتصاف شی ء خارجی به آن می باشد .

۱۱- مفهوم جوهر و مفهوم عرض از مفاهیم ماهوی نیستند و نمی توان آنها را جنس عالی و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد .

۱۲- جواهر مجرد عبارتند از عقول نفوس جواهر مثالی و اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است که می توان آن را به دو قسم جسم و صورت نوعیه تقسیم کرد .

۱۳- کیف نفسانی و کیف محسوس از اعراض خارجی و کمیت متصل و کیفیت مخصوص به آن از عوارض تحلیلی و سایر اقسام مقولات عرضی از مفاهیم اعتباری و انتزاعی هستند .

۱۴- شش قسم از مقولات نسبی این متی جده وضع ان یفعل ان ینفعل و کمیت متصل و کیف محسوس و کیف مخصوص به کمیات متصل از اوصاف مادیات هستند و کیف نفسانی ویژه جوهر نفسانی مجرد می باشد و عدد و اضافه مشترک بین مادیات و مجردات بشمار می روند .

۱۵- اعراض تحلیلی از شؤون وجود جوهرند که یک جعل بسیط به آنها و موضوعاتشان تعلق می گیرد و اعراض خارجی وجود عرضی ویژه ای دارند که متعلق جعل تالیفی می باشد و اما به عدد و مقولات نسبی جعل حقیقی تعلق نمی گیرد خواه بسیط فرض شود و خواه تالیفی .

۱۶- از جمله نشانه های مفاهیم غیر ماهوی حمل آنها بر خدای متعال و بر مجردات و مادیات بطور یکسان و بر خودشان و تغییر یافتن آنها به صرف لحاظ و اعتبار و اشتمال آنها بر مفهوم نسبت است

پی نوشت

۱- امکان ذاتی وصفی است عقلی برای ماهیت از این نظر که ذاتا اقتضائی نسبت به

وجود و عدم ندارد و هیچکدام از آنها برای آن ضرورتی ندارد و امکان وقوعی وصف عقلی دیگری است برای ماهیت از این نظر که علاوه بر اینکه وجود آن ذاتا محال نیست مستلزم امر محال دیگری هم نمی باشد . ۲- ر . ک : اسفار ج ۲ ص ۳۷۶ . ۳- ر . ک : مبدء و معاد ملا صدرا ص ۳۱۸ - ۳۱۹ .

درس چهل و نهم

حقیقت علم

شامل : مقدمه اشاره ای به اقسام علم حقیقت علم حضوری ماهیت علم حصولی تجرد ادراک

مقدمه

درباره علم مباحث مختلفی قابل طرح است که اکثر آنها مربوط به شناخت شناسی است و در این کتاب نیز در بخش شناخت شناسی به اهم آنها اشاره شد اما بحثهای دیگری از نقطه نظر هستی شناسی طرح می شود و فلاسفه به مناسبتهایی آنها را در ابواب مختلف فلسفه ذکر کرده اند و صدر المتالهین مبحث مستقلی را به بحث در پیرامون مسائل علم اختصاص داده است از جمله آنها بحث درباره تجرد علم و عالم است که با مبحث مجرد و مادی مناسبت بیشتری دارد و به همین جهت ما آن را در این بخش ذکر می کنیم و به دنبال آن مسئله اتحاد عالم و معلوم را می آوریم .

درباره هستی شناسی علم سؤالهایی طرح می شود مانند اینکه حقیقت علم چیست و آیا همه اقسام آن ماهیت واحدی دارد و دست کم مندرج در مقوله خاصی است یا نه و آیا همه اقسام آن مجرد است یا همه آنها مادی است و یا بعضی از آنها مجرد و بعضی دیگر مادی است .

برای پاسخ به اینگونه پرسشها لازم است نخست نظری به اقسام علم بیفکنیم اقسامی که در بخش شناخت شناسی تا حدودی مورد بحث قرار گرفت

اشاره ای به اقسام علم

آگاهی از موجودی یا بدون وساطت صورت و مفهومی حاصل می شود که آن را علم حضوری می نامند و یا با وساطت صورت حسی و خیالی یا مفهوم عقلی و وهمی تحقق می یابد که آن را علم حصولی می خوانند و مخصوص نفوس متعلق به ماده می باشد و مرتبه ای از وجود نفس بنام ذهن ظرف گونه ای برای علم حصولی بشمار می رود که خود آن دارای مراتب و شؤون مختلفی است و بعضی از مراتب آن اشراف بر مرتبه دیگر

پیدا می کند به طوری که مرتبه پایینتر حکم خارج را نسبت به ذهن می یابد و علم دیگری به آن تعلق می گیرد چنانکه در درس نوزدهم گذشت آگاهی انسان از یک واقعیت نفس الامری بصورت قضیه ای در ذهن منعکس می شود که ساده ترین شکل آن قضیه حملیه است و به نوبه خود به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه و سایر اقسام قضایا منقسم می گردد .

در قضیه حملیه دست کم دو مفهوم ذهنی وجود دارد که یکی موضوع و دیگری محمول آن را تشکیل می دهد و انسان نسبتی را بین آنها در نظر می گیرد و حکم به ثبوت در قضیه موجبه و یا عدم ثبوت در قضیه سالبه می نماید هر چند در این زمینه اختلافاتی وجود دارد که در درس چهاردهم به آنها اشاره شد .

حکم یا تصدیق به اصطلاح خاص در صورتی تحقق می یابد که شخص اعتقاد به مفاد قضیه داشته باشد هر چند اعتقادی ظنی باشد ولی اعتقاد شخص همیشه مطابق با واقع نیست و حتی گاهی انسان اعتقاد جزمی و قطعی به مطلبی پیدا می کند که مخالف با واقع است و در این صورت آن را جهل مرکب می نامند .

با توجه به این نکات علم حصولی را می توان از جنبه های گوناگون مورد بررسی قرار داد و به بحث پیرامون هر یک از امور یاد شده بطور جداگانه پرداخت اما آنچه معمولا مورد بحث واقع می شود تجرد ادراک بویژه ادراک عقلی است

حقیقت علم حضوری

در علم حضوری ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده عالم وجود عینی آن را می یابد و این شهود و یافتن چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شؤون وجود اوست و شبیه

عوارض تحلیلیه اجسام است که از شؤون وجود آنها بشمار می رود به دیگر سخن همانگونه که امتداد امری جدای از وجود جسم نیست بلکه مفهومی است که ذهن با فعالیت تحلیلی خودش آن را بدست می آورد علم حضوری هم وجود جداگانه ای از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم بدست می آید و مصداق آن در مورد خدای متعال ذات مقدس اوست که نه جوهر است و نه عرض و در مورد مخلوقات عین جوهر عقلانی یا نفسانی آنهاست و طبعا چنین علمی عرض و کیفیت نخواهد بود .

برای علم حضوری اقسامی تصور می شود که بعضی از آنها مورد اتفاق همه فلاسفه اسلامی است و بعضی دیگر مورد اختلاف می باشد .

توضیح آنکه معلوم در علم حضوری گاهی خود ذات عالم است مانند علم به خویش در نفوس و مجردات تام و در این صورت عالم و معلوم تعدد وجودی نخواهند داشت و اختلاف عالمیت و معلومیت اعتباری و تابع لحاظ ذهن خواهد بود و این همان قسمی از علم حضوری است که مورد اتفاق همه فلاسفه اعم از مشائی و اشراقی می باشد و گاهی عالم و معلوم با یکدیگر تعدد وجودی دارند اما نه به گونه ای که یکی از آنها بکلی منعزل و مستقل از دیگری باشد بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است مانند علم علت هستی بخش به معلول و بالعکس بدین ترتیب دو قسم دیگر برای علم حضوری بدست می آید یکی علم علت مفیضه به معلول و دیگری علم معلول به آن .

این دو قسم مورد قبول اشراقیین و صدر المتالهین و پیروانش می باشد و همگی

ایشـان در این جهت متفق انـد که علم حضوری معلول به علت مخصوص معلول مجرد است زیرا وجود مـادی عین پراکنـدگی در پهنه زمان و مکان است و حضوری نـدارد تا ذات علت را بیابـد اما در مورد علم حضوری علت به معلول نیز صدر المتالهین و بعضـی از پیروان وی معتقدنـد که در این قسم هم باید معلول مجرد باشد و اساسا علم به موجود مادی از آن جهت که مادی است تعلق نمی گیرد زیرا اجزاء پراکنده آن در گستره زمان و مکان حضوری ندارند تا ذات عالم آنها را بیابد اما بعضـی دیگر مانند محقق سبزواری چنین شرطی را در این قسم معتبر ندانسته معتقدند که غایب بودن اجزاء مادیات از یکدیگر منافاتی ندارد با اینکه نسـبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد حضور داشـته باشـند چنانکه پراکنـدگی موجودات زمانی در ظرف زمان منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد و حق همین قول است .

قسم چهارمی نیز برای علم حضوری تصور می شود و آن علم دو معلول هم رتبه مجرد نسـبت به یکـدیگر است ولی اثبات این قسم بوسیله برهان مشکل است .

حاصـل آنکه در همه اقسـام علم حضوری علم عین ذات عـالم و مجرد است و طبعا از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست هر چند ممکن است معلوم جوهر باشد یا عرض و طبق نظریه مورد تایید مجرد باشد یا مادی

ماهیت علم حصولی

بـدون شـک علم بمعنـای اعتقـاد جزمی در مقابـل ظن و شـک ماننـد آنها از حالات و کیفیات نفسانی و مثل سایر اقسام کیف نفسانی مجرد از ماده می باشد زیرا معنی ندارد

که عرض مادی در موضوع مجرد تحقق یابد و اما قضاوت درباره علم بمعنای قضیه منطقی و اجزاء آن احتیاج به دقت بیشتری دارد زیرا همانگونه که اشاره شد قضیه از امور مختلفی تشکیل می شود که بطور سربسته نمی توان همه آنها را کیف نفسانی دانست و شاید یکی از علل اختلاف در سخنان بعضی از فلاسفه همین باشد که در موردی نظر ایشان به بعضی از اجزاء قضیه بوده و در مورد دیگری به بعضی دیگر از آنها نظر داشته اند .

به هر حال ارکان قضیه حملیه که همان موضوع و محمول باشد دو مفهوم مستقلی است که هر کدام بطور جداگانه و بدون نیاز به تصور چیزی دیگر قابل ادراک می باشد اما وضع در نسبت و حکم به گونه دیگری است زیرا اینها بدون تصور موضوع و محمول تحقق نمی یابند و مفهوم آنها از قبیل معانی حرفی و ربطی است از سوی دیگر مفهوم موضوع و محمول حاکی از جوهر و عرض و ذات و صفت خارجی و نفس الامری است اما نسبت امری است مربوط به نسبت دهنده و حکایتی از مصداق خارجی ندارد همچنین حکم فعل حکم کننده است و تنها می تواند حاکی از نوعی وحدت یا اتحاد میان مصداق موضوع و مصداق محمول باشد نه اینکه خودش مصداقی در خارج داشته باشد دقت شود .

از اینروی می توان گفت نسبت دادن چیزی به چیز دیگر یک فعالیت نفسانی است و نفس فاعل ایجاد کننده نسبت می باشد نیز حکمی که قوام قضیه به آن است و بوسیله آن قضیه تصدیقی از مجموعه ای از تصورات متمایز می شود فعل نفس است ولی تصور موضوع یا محمول در گرو

فعالیت نفس نیست و ممکن است بدون اختیار وی در ذهن پدید آید هر چند نیازمند به نوعی توجه و التفات نفس می باشد .

حاصل آنکه قیام نسبت و حکم به نفس قیام صدوری است اما قیام تصورات موضوع و محمول را می توان قیام حلولی بشمار آورد و وجود آنها را بنوعی ارتسام در ذهن تفسیر کرد ولی باید توجه داشت که این ارتسام و انتقاش از قبیل نقش بستن تصویر روی کاغذ یا موضوع مادی دیگری نیست بلکه از قبیل کیف نفسانی و مجرد از ماده است زیرا عرض مادی نسبت وضعی با موضوع خودش دارد و قابل اشاره حسیه و بتبع موضوع قابل انقسام می باشد در صورتی که چنین چیزهایی در مورد نفس و نفسانیات امکان پذیر نیست .

اما قیام صدوری نسبت و حکم هر چند خود بخود دلیل مجرد بودن آنها نیست ولی با توجه به اینکه وجود آنها طفیلی وجود موضوع و محمول میان آنها می باشد مادی نبودن آنها هم ثابت می گردد افزون بر این قسمت ناپذیری آنها بهترین دلیل بر تجرد آنهاست

تجرد ادراک

با بررسی اقسام علم و توجه به یگانگی علم حضوری با ذات عالم مجرد و کیف نفسانی بودن علم بمعنای اعتقاد و بمعنای صور و مفاهیم ذهنی و توجه به اینکه نسبت و حکم نقش رابط را میان آنها ایفاء می کنند مجرد بودن همه اقسام علم روشن گردید و در واقع تجرد آنها از راه تجرد عالم بثبوت رسید اما راههای دیگری نیز برای اثبات تجرد علم و ادراک وجود دارد که اینک به ذکر بعضی از آنها می پردازیم و قبلا این نکته را یادآور می شویم که واژه های علم و

ادراک در این مبحث مرادف با یکدیگر بکار می روند و شامل احساس و تخیل و تعقل می شوند :

۱- دلیل اول بر تجرد ادراک همان است که به دلیل محال بودن انطباع کبیر در صغیر معروف شده و تقریر آن این است دیدن حسی از نازلترین انواع اداراک است که توهم مادی بودن آن می شود و ماده گرایان آن را به فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی و فیزیولوژیکی تفسیر می کنند اما با دقت در همین نوع از ادراک روشن می شود که خود ادراک را نمی توان امری مادی دانست و فعل و انفعالات مادی را تنها بعنوان شرایط اعدادی برای آن می توان پذیرفت زیرا ما صورتهای بزرگی را به وسعت دهها متر مربع می بینیم که چندین برابر همه بدن ماست چه رسد به اندام بینایی یا مغز و اگر این صورتهای ادراکی مادی و مرتسم در اندام بینایی یا عضو دیگری از بدن می بودند هرگز بزرگتر از محل خودشان نبودند زیرا ارتسام و انطباع مادی بدون انطباق بر محل امکان ندارد و با توجه به اینکه ما این صورتهای ادراکی را در خودمان می یابیم ناچار باید بپذیریم که مربوط به مرتبه ای از نفس مرتبه مثالی نفس هستند و بدین ترتیب هم تجرد خود آنها و هم تجرد نفس اثبات می شود .

بعضی از مادیین پاسخ داده اند که آنچه را می بینیم صورتهای کوچکی نظیر میکروفیلم است که در دستگاه عصبی بوجود می آید و ما به کمک قرائن و نسبت سنجیها به اندازه واقعی آنها پی می بریم .

ولی این پاسخ مشکل گشا نیست زیرا اولا دانستن اندازه صاحب صورت غیر از دیدن صورت بزرگ است و ثانیا بفرض اینکه صورت مرئی خیلی کوچک باشد

و ما با مهارتهایی که در اثر تجارب بدست می آوریم و با استفاده از قرائن و از راه نسبت سنجیها آن را بزرگ می کنیم گویی زیر ذره بین ذهن قرار می دهیم اما سرانجام صورت بزرگی را در ذهن خودمان می یابیم و دلیل مزبور عینا درباره این صورت ذهنی و خیالی تکرار می شود .

۲- دلیل دیگر این است که اگر ادراک حسی از قبیل فعل و انفعالات مادی می بود می بایست همیشه با فراهم شدن شرایط مادی تحقق یابد در صورتی که بسیاری از اوقات با وجود فراهم بودن شرایط مادی به سبب تمرکز نفس در امر دیگری تحقق نمی یابد پس نتیجه می گیریم که حصول ادراک منوط به توجه نفس است و نمی توان آن را از قبیل فعل و انفعالات مادی دانست هر چند این فعل و انفعالات نقش مقدمه را برای تحقق ادراک ایفاء می کنند و نفس در اثر تعلق به بدن نیازمند به این مقدمات و زمینه های مادی می باشد .

۳- دلیل سوم این است که ما می توانیم دو صورت مرئی را با هم درک و آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم و مثلا بگوییم که آنها متباین یا متماثل یا متساوی با یکدیگرند یا یکی از آنها بزرگتر از دیگری است حال اگر فرض کنیم که هر یک از آنها در جزئی از بدن منتقش شده و ادراک آن عبارت است از همان ارتسام یا حلول خاص لازمه اش این است که هر جزئی از اندام درک کننده همان صورت منتقش در خودش را درک کند و از دیگری بی اطلاع باشد پس کدام نیروی درک کننده است که آنها را با هم درک می کند و با یکدیگر می سنجد اگر

فرض کنیم عضو مادی دیگری آنها را با هم درک می کند باز همان محذور تکرار می شود زیرا هر عضو مادی دارای اجزائی خواهد بود و اگر ادراک عبارت باشد از انتقاش صورت در یک محل مادی هر یک از اجزاء آن همان صورت مرتسم در خودش را درک خواهد کرد و در نتیجه مقایسه ای انجام نخواهد گرفت پس ناچار باید بپذیریم که قوه مدرکه بسیطی هر دو را درک می کند و با وحدت و بساطت خودش هر دو را می یابد و چنین قوه ای نمی تواند جوهر یا عرض مادی باشد و بنابر این ادراک هم انطباع صورت در محل مادی نخواهد بود با این دلیل نیز تجرد ادراک و تجرد نفس درک کننده ثابت می شود .

۴- دلیل چهارم این است که ما گاهی چیزی را درک می کنیم و پس از گذشتن سالیان درازی آن را بخاطر می آوریم حال اگر فرض شود که ادراک گذشته اثر مادی خاصی در یکی از اندامهای بدن بوده است باید پس از گذشت دهها سال محو و دگرگون شده باشد مخصوصا با توجه به اینکه همه سلولهای بدن در طول چند سال تغییر می یابد و حتی اگر سلولهایی زنده مانده باشند در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید عوض شده اند پس چگونه می توانیم همان صورت را عینا بیاد آوریم یا صورت جدید را با آن مقایسه کنیم و مشابهت آنها را دریابیم .

ممکن است گفته شود که هر سلول یا هر جزء مادی جدید آثار جزء سابق را به ارث می برد و در خودش حفظ می کند ولی حتی در چنین فرضی نیز این سؤال وجود دارد که کدام قوه ای

وحدت یا تشابه صورت سابق و لاحق را درک می کند و روشن است که بدون این مقایسه و درک یادآوری و بازشناسی صورت نمی گیرد .

این دلیل با توجه به حرکت جوهریه و زوال مستمر هر امر مادی وضوح بیشتری می یابد و از یک نظر شبیه دلیلی است که در درس چهل و چهارم به آن اشاره شد که از مقدمات علمی و تجربی برای اثبات تجرد نفس استفاده می شد

خلاصه

۱- علم حضوری یافتن وجود معلوم است و این یافتن چیزی زائد بر ذات عالم نیست و مصداق آن یا ذات مقدس حق متعال است یا ذوات عقول طولی و عرضی یا جوهر نفس بنابر این هیچیک از مصادیق آن از قبیل کیف نفسانی نیست .

۲- علم حضوری به چهار صورت تصور می شود علم موجود مجرد به ذات خودش که مورد اتفاق است و علم علت مفیضه به معلولش و علم معلول به علت مفیضه اش و علم دو معلول مجرد به یکدیگر اما اثبات قسم اخیر بوسیله برهان مشکل است .

۳- صدر المتالهین در علم علت به معلول نیز تجرد معلوم را شرط دانسته است ولی حق عدم اعتبار این شرط است زیرا علت هستی بخش احاطه وجودی بر معلول مادی خودش هم دارد و پراکندگی اجزاء آن از یکدیگر منافاتی با حضور آنها برای وی ندارد .

۴- علم حصولی با وساطت صورت یا مفهوم ذهنی حاصل می شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است .

۵- علم حصولی بمعنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک از کیفیات نفسانی است .

۶- نیز می توان تصوراتی را که ارکان قضیه بشمار می روند از قبیل کیف نفسانی دانست .

۷- اما نسبت

و حکم فعل نفس هستند و قیام آنها به نفس قیام صدوری است ولی چون وجود آنها تابع و طفیلی وجود موضوع و محمول است تجرد آنها نیز ثابت می شود .

۸- بهترین دلیل تجرد همه اقسام علم قسمت ناپذیری آنهاست .

۹- یکی از ادله تجرد ادراک بزرگتر بودن صورت مرئی از اندام بینایی و از همه بدن است .

۱۰- دلیل دیگر این است که قوام ادراک به توجه نفس می باشد در صورتی که اگر امری مادی می بود همیشه با فراهم شدن شرایط مادی بدون نیاز به توجه نفس حاصل می شد .

۱۱- دلیل سوم امکان ادراک دو یا چند صورت و مقایسه آنها با یکدیگر است و اگر ادراک عبارت از حصول صورت مادی در اندام مادی می بود مقایسه ای انجام نمی گرفت .

۱۲- دلیل چهارم امکان یادآوری و بازشناسی صورتی است که دهها سال قبل درک شده است و اگر صورت درک شده امری مادی می بود با تغییر محل مخصوصا با توجه به حرکت جوهریه دگرگون و محو می شد و جایی برای یادآوری و بازشناسی نمی ماند

درس پنجاهم

اتحاد عالم و معلوم

شامل : مقدمه تعیین محل نزاع توضیح عنوان مسئله انحاء اتحاد در وجود بررسی نظریه صدرالمتالهین تحقیق در مسئله

مقدمه

شیخ الرئیس در کتابهای شفاء (۱) و اشارات (۲) از برخی از فلاسفه یونان نقل کرده که هنگامی که موجود عاقلی چیزی را تعقل کند با آن متحد می شود نیز از فرفوریوس نقل نموده که رساله ای در این زمینه نگاشته است اما خود وی این نظریه را به باد انتقاد می گیرد و آنرا امری محال می شمرد .

از سوی دیگر صدرالمتالهین در اسفار و دیگر کتابهایش آن را تائید کرده بر صحت این نظریه پای می فشرد و آن را نسبت به همه اقسام علم حتی ادراک حسی نیز توسعه می دهد .

این اختلاف عجیب بین این دو فیلسوف عظیم در این مسئله طبعا انسان را نسبت به آن حساس می کند و علاقه او را به حل مسئله مزبور و داوری بین طرفین جلب می نماید .

به همین جهت در پایان این بخش درسی را به این موضوع اختصاص می دهیم

تعیین محل نزاع

در درس گذشته دانستیم که در علم حضوری به نفس تعدد و تغایری بین عالم و معلوم وجود ندارد و از اینروی باید آن را وحدت علم و عالم و معلوم نامید و اشاره شد که این علم حضوری مورد قبول پیروان مشائین و از جمله ابن سینا نیز هست پس اختلاف در اتحاد عالم و معلوم شامل چنین موردی نمی شود مخصوصا با توجه به اینکه واژه اتحاد بر خلاف واژه وحدت در جایی بکار می رود که نوعی تعدد و دوگانگی هم در کار باشد و در علم بنفس اصلا تعددی جز بحسب اعتبار وجود ندارد .

ظاهر سخنان ابن سینا این است که قائلین به اتحاد محل بحث را اختصاص به تعقل داده اند که در برابر تخیل و احساس

بکار می رود و حد اکثر می توان آن را نسبت به علم حضوری هم توسعه داد زیرا در سخنان فلاسفه کار بردن واژه عقل و مشتقاتش در مورد علم حضوری فراوان است اما صدرالمتالهین محل بحث را به مطلق علم و ادراک اعم از حضوری و حصولی و اعم از تعقل و تخیل و احساس توسعه داده و در همه موارد قائل به اتحاد شده است

توضیح عنوان مسئله

قبل از پرداختن به اصل مسئله باید مفهوم اتحاد را روشن کنیم و ببینیم کسانی که قائل به اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عالم و معلوم شده اند مقصودشان دقیقا چه بوده است و شاید درک صحیح این معنی کمک شایانی به حل مسئله بکند .

متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آنهاست و یا به لحاظ وجود آنهاست و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیت دیگری اما اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است زیرا فرض یک ماهیت تام فرض قالب مفهومی معینی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی شود و یگانه شدن دو ماهیت تام مستلزم انطباق دو قالب متباین بر یکدیگر است و بعنوان تشبیه معقول به محسوس مانند اتحاد دایره و مثلث می باشد .

و اما اتحاد یک ماهیت نوعی تام با ماهیت ناقص جنس و فصل طبق دستگاه جنس و فصل ارسطوئی امری مسلم ولی دائمی است و ارتباطی با مسئله تعقل و ادراک ندارد و چنان نیست که هنگام تعقل چنین اتحادی برقرار شود افزون بر این گاهی انسان ماهیتی را تعقل می کند که بکلی مباین با ماهیت انسانی است و هیچگونه اشتراک ماهوی بین آنها وجود ندارد

.

بنابر این اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک ماهیت موجود درک کننده با ماهیت موجود درک شونده متحد می شود و مثلا ماهیت انسان با ماهیت درخت یا حیوانی یگانگی پیدا می کند به امر متناقض و محالی معتقد شده است .

همچنین اتحاد وجود درک کننده با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت به یک معنی صحیح باشد بین وجود یک موجود با ماهیت خود آن است نه با ماهیت موجودی دیگر پس تنها فرضی که می توان برای اتحاد عاقل و معقول در نظر گرفت اتحاد وجود آنهاست اکنون باید ببینیم که اتحاد دو وجود ممکن است یا نه و اگر ممکن است به چند صورت تحقق می یابد

انحاء اتحاد در وجود

اتحاد دو یا چند وجود عینی بمعنای نوعی وابستگی یا همبستگی میان آنها امکان دارد و به چند صورت تصور می شود :

الف- اتحاد عرض با جوهر از این نظر که وابسته به آن است و نمی تواند از موضوع خودش استقلال پیدا کند این اتحاد بنابر قول کسانی که عرض را از شؤون و مراتب وجود جوهر می دانند محکمتر است .

ب- اتحاد صورت با ماده که نمی تواند از محل خودش انفکاک بیابد و مستقلا به وجود خودش ادامه بدهد این نوع اتحاد گاهی به نفس و بدن هم تعمیم داده می شود به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن امکان ندارد هر چند می تواند بقاءا مستقل از آن گردد .

ج- اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می گیرد مانند اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان این نحو اتحاد در واقع اتحاد بالعرض است و اتحاد حقیقی میان هر

یک از مواد با صورت حاصل می شود .

د- اتحاد هیولی که علی الفرض فاقد هر گونه فعلیت است با صورتی که به آن فعلیت می بخشد و گاهی از این نوع اتحاد بعنوان یگانه اتحاد حقیقی یاد می شود اما با انکار هیولی بعنوان جوهر عینی فاقد فعلیت جایی برای آن باقی نمی ماند .

ه- اتحاد دیگری را می توان برای دو معلولی که از علت مفیضه واحدی صادر می شوند در نظر گرفت از این نظر که هر کدام از آنها متحد با علت است و انفکاک بین آنها ممکن نیست هر چند چنین رابطه ای را اتحاد نامیدن خالی از مسامحه نیست .

و- اتحاد هستی بخش با معلولش که عین ربط و وابستگی به آن است و میان آنها تشکیک خاص وجود دارد این نحو اتحاد بنابر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود تصور می شود و بنام اتحاد حقیقه و رقیقه موسوم شده است .

لازم به تذکر است که اتحاد مورد بحث اتحادی است که در اثر ادراک حاصل می شود و آن اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات است یعنی همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می آید نه با وجود خارجی آن بنابر این اتحاد ماده و صورت یا عرض و جوهر خارجی ربطی به این مسئله ندارد .

با توجه به انحاء اتحاد و با توجه به اینکه فلاسفه علم حصولی را از قبیل کیف نفسانی دانسته اند به آسانی می توان نوع اول اتحاد را میان آنها پذیرفت و طبعا امثال ابن سینا هم از چنین اتحادی اباء ندارند اما صدرالمتالهین چنین اتحادی را نمی پسندد و می کوشد نوع دیگری از اتحاد را شبیه اتحاد ماده و صورت میان آنها اثبات

کند یعنی نسبت نفس را به صورت ادراکی نظیر نسبت هیولی به صورت می داند و همانگونه که فعلیت هیولی در سایه اتحاد با صورت حاصل می شود عاقلیت بالفعل هم برای نفس در سایه اتحاد با صورت عقلی تحقق می یابد

بررسی نظریه صدر المتالهین

برای روشن شدن نظریه صدر المتالهین چکیده بیان وی را در اینجا می آوریم .

وجود صورتی که بالفعل تعقل می شود همان وجود عاقلیت برای نفس است و به اصطلاح وجود فی نفسه آن عین وجود للغیر می باشد و اگر فرض شود که صورت ادراکی وجود دیگری داشته باشد و رابطه آن با موجود درک کننده تنها رابطه حال و محل باشد بایستی بتوان برای هر کدام از آنها صرفنظر از دیگری وجودی را در نظر گرفت در صورتی که صورت تعقل شده وجودی جز همان حیثیت معقولیت ندارد حیثیتی که عین ذات آن است خواه تعقل کننده ای بیرون از ذات آن باشد یا نباشد و قبلا گفته ایم که متضایفان و از جمله عاقل و معقول از نظر درجه وجودی همتا و متکافی ء هستند صورت احساسی نیز همین حکم را دارد .

. . . دیگران می گویند جوهر نفس حالت انفعال را نسبت به صورت عقلی دارد و تعقل چیزی جز همین انفعال نیست اما چیزی که ذاتا فاقد نور عقلی است چگونه می تواند صورت عقلی که ذاتا دارای وصف معقولیت است را درک کند مگر ممکن است چشم نابینا چیزی را ببیند .

. . . در حقیقت عاقلیت بالفعل برای نفس مانند تحصل هیولی بواسطه صورت جسمانی است و همچنانکه ماده خودبخود تعینی ندارد نفس هم خودبخود تعقلی ندارد و در سایه اتحاد با صورت عقلی عاقل بالفعل

می شود (۳) .

اما در این بیان نکات قابل مناقشه ای وجود دارد :

۱- درباره اینکه می فرماید اگر رابطه بین صورت ادراکی و درک کننده آن رابطه حال و محل می بود می بایست بتوان برای هر یک از آنها وجود جداگانه ای در نظر گرفت سؤال می شود که منظور از وجود جداگانه چیست اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل موجود شود ملازمه مذکور صحیح نیست زیرا هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل می باشد نمی تواند بدون آن تحقق یابد و اگر منظور این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است .

افزون بر این خود صدر المتالهین وجود اعراض را از شؤون وجود جوهر می داند و برای آنها وجود جداگانه ای قائل نیست پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل عرض و از شؤون وجود عالم بشمارد .

۲- درباره اینکه می فرماید معقولیت بالفعل امری ذاتی برای صورت عقلی است خواه عاقلی بیرون از ذات آن باشد یا نباشد باید گفت عنوان معلومیت و معقولیت یک عنوان اضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عالمیت و عاقلیت را داشته باشد ممکن نیست نهایت این است که گاهی هر دو عنوان بر موجود واحدی صدق می کند مانند علم بنفس و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم منطبق می شود و صرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی بر این نخواهد بود که عنوان عاقل هم برای ماهیت یا وجود همان چیز ثابت باشد به دیگر سخن مفهوم اضافی معقول را نمی توان به هیچ وجه ذاتی برای چیزی شمرد

خواه ذاتی باصطلاح ایساغوجی و خواه ذاتی به اصطلاح کتاب برهان تا به کمک قاعده تکافؤ متضایفین وصف عاقل را هم برای ذات آن اثبات کرد علاوه بر اینکه مقتضای قاعده مزبور همچنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات فرموده است تکافؤ در لزوم است نه تکافؤ در درجه وجود . (۴)

حاصل آنکه فعلیت وصف معقول برای صورت ادراکی بیش از این اقتضائی ندارد که عاقل بالفعلی داشته باشد خواه در ذات خودش و خواه بیرون از آن .

۳- درباره تشبیه انفعال نفس از صورت ادراکی به چشم نابینا باید گفت اولا ممکن است کسی نفس را فاعل صورت ادراکی بداند چنانکه در مورد حکم و مفاهیم انتزاعی و همه معقولات ثانیه فلسفی و منطقی چنین است و ثانیا چرا نفس را به چشم بینایی تشبیه نکنیم که هنگام مواجه شدن با شی ء مرئی رؤیت بالفعل پیدا می کند .

و اما مناقشه در تشبیه نفس به هیولی طبق نظریه مورد تایید مبنی بر انکار هیولای فاقد فعلیت نیازی به توضیح ندارد

تحقیق در مسئله

با دقت در مطالبی که ذکر شد روشن می شود که رابطه بین عالم و معلوم را در همه موارد نمی توان به یک صورت تبیین کرد بلکه باید با توجه به انواع علوم هر موردی را جداگانه مورد بررسی قرار داد و رابطه آن را تعیین نمود اینک نتایج حاصله از این بحث را فهرست وار می آوریم :

۱- در مورد علم حضوری به ذات علم و عالم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچگونه تعددی در آنها یافت نمی شود مگر بحسب اعتبار عقلی و اگر تعبیر اتحاد در چنین موردی بکار رود به لحاظ تعدد اعتباری آنها می باشد و گرنه

باید بجای آن تعبیر وحدت را بکار برد و این وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق می باشد .

۲- مقصود قائلین به اتحاد عالم و معلوم اتحاد عالم با معلوم بالعرض نیست بلکه مقصود ایشان اتحاد عالم با معلوم بالذات صورت ادراکی می باشد .

۳- همچنین مقصود ایشان اتحاد ماهیت عالم با ماهیت معلوم نیست و چنین چیزی مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است .

۴- اتحاد وجود یکی از آنها با ماهیت دیگری نیز بدیهی البطلان است .

۵- در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس اتحادی از قبیل اتحاد حقیقه و رقیقه یا بتعبیر دیگر اتحاد تشکیکی مراتب وجود حاصل است زیرا وجود یکی از آنها عین ربط و وابستگی به دیگری است و استقلالی از خودش ندارد .

۶- در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر بفرض اینکه چنین علمی ثابت باشد می توان اتحادی بالعرض میان عالم و معلوم در نظر گرفت زیرا هر یک از آنها اتحادی بالذات با علت مفیضه اش دارد .

۷- در آن دسته از علوم حصولی که فعل نفس بشمار می روند و نفس نسبت به آنها فاعل بالتجلی یا بالرضا یا بالعنایه شمرده می شود نیز اتحادی از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود می توان قائل شد .

۸- در آن دسته از علوم حصولی که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می روند معلوم بالذات که همان کیف نفسانی خاص باشد با جوهر نفس اتحادی از قبیل اتحاد عرض با جوهر خواهد داشت

خلاصه

۱- محل نزاع در مسئله اتحاد عالم و معلوم این است که آیا وجود عالم اتحادی با وجود صورت ادراکی دارد یا نه و اما اتحاد دو ماهیت یا اتحاد یکی از

آنهـا بـا وجود دیگری و همچنین اتحاد عالم با معلوم بالعرض از محل نزاع خارج است و هر چنـد در کلام ابن سـینا این مسـئله درباره تعقل مطرح شده ولی صدر المتالهین آن را به تخیل و احساس نیز توسعه داده است .

۲- اتحـاد دو وجود عینی بمعنـای وابسـتگی یا همبسـتگی آنها به شـش صورت فرض می شود اتحاد عرض و جوهر اتحاد ماده ثانیه با صورت اتحاد چنـد ماده ای که زیر چتر صورت واحـدی قرار گرفته انـد با یکدیگر اتحاد هیولای اولی با صورت اتحاد علت مفیضه با معلولش اتحاد دو معلول همرتبه بواسطه اتحاد هر یک از آنها با علت مفیضه .

۳- صدر المتالهین کوشیده است که اتحاد نفس را با صورت ادراکی از قبیل اتحاد هیولی با صورت قلمداد کند .

۴- برای این مطلب به این صـورت اسـتدلال کرده است معلـومیت صـفتی ذاتی برای صورت ادراکی است و تحقق این صـفت بـدون وجود عـالم معنی نـدارد و همچنـانکه خود این صـفت برای ذات صورت ادراکی ثـابت است عالمیت هم برای ذات آن ثابت خواهد بود زیرا دو امر متضایف از نظر وجود همسنگ هستند پس عالمیت نفس جز بوسیله اتحاد با آن امکان ندارد .

۵- جـواب این است که معلـومیت مفهـومی اضـافی است و به هیـچ وجه نمی تـوان آن را ذاتی برای موجـودی بشـمار آورد و معلومیت بالفعل هر چند مستلزم عالم بالفعل است اما لازمه آن وجود عالم در ذات معلوم نیست بلکه اگر عالمیت موجود برای خـودش ثـابت شـود ماننـد علم جـوهر مجرد به ذات خودش مصـداق عنوانهـای عـالم و معلوم یـک چیز خواهـد بود و امـا اگر موجودی عالمیت نداشته باشد مانند کیف

نفسانی ناچار عالم جوهری خارج از ذات آن خواهد بود و نهایت این است که اتحادی با یکدیگر از قبیل اتحاد جوهر و عرض داشته باشند .

۶- حقیقت این است که کیفیت ارتباط عالم با معلوم را نمی توان در همه موارد به یک صورت تبیین کرد بلکه در موارد مختلف فرق می کند چنانکه در مورد علم حضوری به ذات باید عالم و معلوم را واحد دانست نه متحد .

۷- در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود است که یکی عین ربط و وابستگی به دیگری است .

۸- در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر به فرض ثبوت آن اتحادی بالعرض میان عالم و معلوم می توان قائل شد .

۹- علم حصولی اگر از قبیل کیف نفسانی باشد اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد جوهر و عرض خواهد بود .

۱۰- اگر علم حصولی فعل نفس بشمار رود اتحاد آنها از قبیل اتحاد مراتب وجود خواهد بود

پی نوشت

۱- ر . ک : طبیعیات شفاء فن ۶ مقاله ۵ فصل ۶ . ۲- ر . ک : اشارات نمط ۷ . ۳- ر . ک : اسفار ج ۳ ص ۳۱۳ ۳۲۰ و ج ۶ ص ۱۶۵ ۱۶۸ . ۴- ر . ک : تعلیقات ص ۷۶ ۹۱ ۹۵ .

بخش ششم

درس پنجاه و یکم

ثابت و متغیر

شامل : مقدمه توضیحی پیرامون تغیر و ثبات اقسام تغیر اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر

مقدمه

از جمله تقسیمات اولیه ای که برای موجود می توان در نظر گرفت تقسیم آن به ثابت و متغیر است موجود ثابت شامل واجب الوجود و مجردات تام و موجود متغیر شامل همه موجودات مادی و نفوس متعلق به ماده می گردد .

تغیر را می توان دو قسم دفعی و تدریجی تقسیم کرد که قسم تدریجی آن همان حرکت به اصطلاح فلسفی است و در مقابل آن مفهوم سکون بکار می رود که عدم ملکه آن است یعنی چنان نیست که هر چیزی حرکت نداشت لزوما متصف به سکون گردد بلکه چیزی که انیت حرکت را داشته باشد ولی بالفعل در حال حرکت نباشد ساکن خواهد بود و از این روی مجردات تام را نمی توان ساکن نامید و از اینجا فرق بین مفهوم سکون و مفهوم ثبات روشن می شود که اولی عدم ملکه حرکت و دومی نقیض تغیر می باشد .

ما در این بخش نخست توضیحی پیرامون ثابت و متغیر و اقسام تغییر و تبدیل می دهیم سپس به مباحث حرکت پرداخته وجود حرکت را اثبات و لوازم و انواع آن را بیان می کنیم و ضمنا مفهوم قوه و فعل و رابطه آن را با تغیر و حرکت توضیح می دهیم و سرانجام این بخش را که آخرین بخش از فلسفه اولی است به بحث درباره حرکت جوهریه به پایان می بریم

توضیحی پیرامون تغیر و ثبات

تغیر که از ماده غیر گرفته شده و بمعنای دیگر شدن و دگرگون شدن می باشد مفهومی است که برای انتزاع آن باید دو چیز یا دو حالت یا دو جزء یک چیز را در نظر گرفت که یکی زایل شود و دیگری جایگزین آن گردد و حتی می توان معدوم شدن چیزی را تغیر نامید از آن جهت

که وجود آن تبـدیل به غیر وجود یعنی عـدم می شود گو اینکه عـدم واقعیتی نـدارد و حـدوث را نیز می توان تغیر نامید از آن جهت که عدم سابق تبدیل به وجود می گردد .

تبدل و تحول نیز قریب به تغیر است ولی چون تحول از ماده حال گرفته شده استعمال آن در مورد تغیر حالت مناسبتر است .

حاصـل آنکه مفهوم تغیر مفهومی ماهوی نیست که بتوان برای آن جنس و فصـلی در نظر گرفت و به دشواری می توان مفهوم عقلی روشنتری یافت که بتوان در تفسیر آن بکار برد و از این روی باید آن را از مفاهیم بدیهی بشمار آورد .

همچنین مفهوم ثبات که نقیض آن بشـمار می رود نیازی به تعریف و تفسـیر نـدارد و از آن نظر که منشا انتزاع آن وجود عینی واحـدی است می توان آن را مفهوم ایجـابی و تغیر را به منزله سـلب آن قلمـداد کرد و شایـد بتوان در اینگونه مفـاهیم متقـابل انتزاعی هر یک از آنها را اثباتی و مقابل آن را سلبی تلقی کرد .

وجـود متغیر نیز امری بـدیهی است و دست کم هر کسـی بـا علم حضوری تغیراتی را در حالاـت درونی خودش می یابـد و اما وجود ثابتی که دسـتخوش هیچگونه تغییر و تبـدیلی قرار نگیرد را بایـد با برهان اثبات کرد و در بخش پیشـین با پاره ای از این براهین آشنا شدیم

اقسام تغیر

با توجه به وسعت مفهوم تغیر فرضهای مختلفی را می توان برای آن در نظر گرفت مانند :

۱- پیـدایش موجود جوهری بـدون ماده قبلی و به اصـطلاح بگونه ابـداعی مصداق این فرض نخستین موجود مادی است بنا بر قول کسانی که آغاز زمانی برای جهان

مادی قائل هستند .

۲- نابود شدن موجود جوهری بطور کامل و مصداق آن آخرین موجود مادی است بنا بر قول کسانی که به پایان زمانی برای جهان مادی معتقدند .

۳- نابود شدن یک موجود جوهری بطور کامل و پدید آمدن موجود جوهری جدیدی بجای آن وقوع چنین فرضی بنظر بسیاری از فلاسفه ممکن نیست و دست کم در پدیده های عادی مصداقی برای آن یافت نمی شود .

۴- پدید آمدن یک موجود جوهری بعنوان جزئی بالفعل برای موجود جوهری دیگر و مصداق روشن آن صورتهای نباتی است بنا بر قول کسانی که صورت نباتی را جوهر و مواد آن را موجود بالفعل می دانند .

۵- نابود شدن جزئی از موجود جوهری بدون اینکه جزء دیگری جانشین آن شود مانند مردن گیاه و تبدیل شدن آن به مواد اولیه بنا بر قول مزبور .

۶- نابود شدن جزئی بالفعل از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری بجای آن که مصداق روشن کون و فساد می باشد مانند تبدیل عناصر به یکدیگر .

۷- نابود شدن یک جزء بالقوه جوهری و پدید آمدن جزء بالقوه دیگر بجای آن مصداق این فرض حرکت جوهریه اجسام است که دائما جزئی نابود و جزء دیگری جانشین آن می شود اما اجزائی که با یک وجود سیال موجود می شوند و جزء بالفعلی در آنها یافت نمی گردد و در درسهای آینده توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد .

۸- پدید آمدن عرض جدید در موضوع جوهری که مصادیق فراوانی دارد .

۹- نابود شدن عرضی بدون اینکه عرض دیگری جانشین آن شود مانند پریدن رنگ جسم و بی رنگ شدن آن .

۱۰- نابود شدن عرضی و پدید آمدن عرض دیگری

بجای آن مصداق این فرض تعاقب اعراض متضاد مانند رنگ سیاه و سفید است .

۱۱- نابود شدن جزء بالفعلی از یک عرض و مصداق آن کم شدن عدد چیزی است بنا بر قول کسانی که عدد را عرض حقیقی و دارای اجزاء بالفعل می شمارند .

۱۲- اضافه شدن جزء بالفعلی بر عرض مانند زیاد شدن عدد چیزی بنا بر قول مزبور .

۱۳- نابود شدن جزء بالقوه از عرض و پدید آمدن جزء بالقوه دیگر مانند همه حرکات عرضی .

۱۴- تعلق گرفتن یک موجود جوهری به موجود جوهری دیگر مانند تعلق گرفتن نفس به بدن و زنده شدن آن .

۱۵- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان .

با دقت در ویژگیهای اقسام یاد شده روشن می شود که تنها دو قسم هفتم و سیزدهم بصورت تدریجی حاصل می شود و مصداق حرکت می باشد اما سایر اقسام را باید از قبیل تغیرات دفعی بشمار آورد زیرا بین موقعیت سابق و موقعیت لاحق مرز و نقطه مشخصی وجود دارد و زمانی بین آنها فاصله نمی شود هر چند ممکن است هر یک از دو موقعیت مزبور دارای نوعی تدریج باشند بعنوان مثال تغییر درجه حرارت آب تدریجا حاصل می شود اما تبدیل شدن آب به بخار در یک آن انجام می گیرد یا نطفه تدریجا تکامل می یابد اما روح در یک آن به آن تعلق می گیرد .

با توجه به این نکته می توان تغیرات را به دو بخش کلی دفعی و تدریجی تقسیم کرد .

نکته دیگر آنکه برای هر نوع از تغیرات تدریجی قسم هفتم و سیزدهم می توان سه قسم فرعی در نظر گرفت یکی آنکه جزء لاحق مشابه جزء سابق باشد مانند حرکات یکنواخت و

بی شتاب دوم آنکه جزء لاحق شدیدتر و قویتر از جزء سابق باشد مانند حرکات اشتدادی و تند شونده و سوم آنکه جزء لاحق ضعیفتر از جزء سابق باشد مانند حرکات نزولی و کند شونده اما در این باره اختلافی هست که بعدا به آن اشاره خواهد شد

اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر

بررسی سخنان فلاسفه درباره هر یک از اقسام یاد شده به درازا می کشد ولی بطور کلی می توان به پنج قول در این زمینه اشاره کرد :

۱- قول مشهور فلاسفه که پیدایش هر پدیده مادی را لزوما مسبوق به ماده و مدت می دانند و برای جهان مادی آغاز و پایان زمانی قائل نیستند و از این روی سه قسم اول از اقسام یاد شده را انکار می کنند .

۲- قول کسانی که عدد را امری اعتباری می دانند و طبعا تغیر آن را نیز تغیر حقیقی بحساب نمی آورند چنانکه همین قول قبلا مورد تایید قرار گرفت و بنا بر این قسم یازدهم و دوازدهم را باید از تغیرات اعتباری بشمار آورد .

۳- قول کسانی که حرکت را بعنوان یک امر تدریجی نمی پذیرند و همه تغیرات را دفعی می پندارند و بدین ترتیب قسم هفتم و سیزدهم را انکار می کنند و چون مفهوم تغیر مفهومی انتزاعی است و ما به ازائی جز وجود و عدم سابق و لاحق ندارد و عدم هم بطلان محض است از این روی وجود را مساوی با ثبات می شمارند مانند نحله الئایی از فلاسفه یونان باستان .

۴- قول کسانی که وجود حرکت را می پذیرند ولی آن را مخصوص به اعراض می دانند و در نتیجه قسم هفتم از اقسام یاد شده را انکار می کنند .

۵- قول صدرالمتالهین و دیگر

کسانی که قائل به حرکت جوهریه نیز هستند .

با توجه به آنچه در درس چهل و هفتم در باره عـدد گفته شـد و اعتباری بودن آن به اثبات رسـید دیگر نیازی به بحث در باره تغیرات عدد نیست اما در باره سایر اقوال می بایست چند مسئله را مورد بحث قرار دهیم .

مسئله اول آنکه آیا هر پدیده مادی بایستی ضرورتا مسبوق به ماده ای باشد که در زمان سابق بر پیدایش آن تحقق داشته است و در نتیجه سلسـله حوادث مـادی از جهت ازل بی نهـایت و بی آغاز می باشـد یا بایستی به موجودی منتهی شود که سرسلسـله پدیده های مادی بشمار می رود و سلسله حوادث مادی دارای آغاز زمانی می باشد .

مسئله دوم آنکه آیا حرکت بعنوان یک امر پیوسته تدریجی وجود خارجی دارد یا آنچه حرکت نامیده می شود مجموعه ای از امور ثابت است که پی در پی بوجود می آیند و معدوم می شوند و ذهن انسان از مجموع آنها مفهوم حرکت را انتزاع می کند و به دیگر سخن آیا همه تغیرات دفعی هستند یا تغیر تدریجی هم داریم .

مسـئله سوم آنکه بعـد از اثبـات حرکت آیا تنها اعراض هسـتند که دارای تغیرات تـدریجی می باشـند یا در ذات جوهر هم می توان حرکت یا حرکاتی را اثبات کرد

خلاصه

۱- واژه تغیر که از مـاده غیر گرفته شـده مفهومی است که از مقایسه دو چیز یا دو جزء یا دو حالت یک چیز انتزاع می شود از این نظر که یکی جایگزین دیگری می گردد .

۲- حـدوث و معـدوم شدن را نیز می توان دو نوع از تغیر شـمرد از این نظر که عدم تبدیل به وجود یا وجود تبدیل به عدم می شود .

۳- تغیر به دو

صورت کلی دفعی و تدریجی تصور می شود که در صورت اول امری آنی ست یعنی در آن مشخصی یکی نابود و دیگری موجود می شود و در صورت دوم امری زمانی است که نقطه مشخصی بین موقعیت سابق و موقعیت لاحق یافت نمی شود و در واقع متغیر و متغیر الیه دو جزء از وجود واحد تدریجی خواهند بود و در اصطلاح فلسفی حرکت نامیده می شود .

۴- در مقابل تغیر واژه ثبات بکار می رود و نسبت بین مفهوم آنها تناقض است و در مقابل حرکت واژه سکون استعمال می شود که عدم ملکه آن است .

۵- وجود متغیر بدیهی است ولی وجود ثابت با برهان اثبات می شود .

۶- برای تغیر شکلهای مختلفی تصور می شود زیرا برای انتزاع این مفهوم یا وجود و عدم جوهر واحدی در نظر گرفته می شود مانند صورت اول و دوم و یا وجود و عدم عرضی منظور می گردد مانند صورت هشتم و نهم و یا جانشینی جوهر کاملی برای جوهر دیگر مانند صورت سوم یا عرضی برای عرض دیگر مانند صورت دهم یا تعلق و عدم تعلق جوهری به جوهر دیگر مانند صورت چهاردهم و پانزدهم و یا وجود و عدم اجزاء بالفعل جوهری مانند صورت چهارم و پنجم و ششم و یا وجود و عدم اجزاء بالفعل عرضی مانند صورت یازدهم و دوازدهم و یا تعاقب اجزاء بالقوه جوهری مانند صورت هفتم و یا تعاقب اجزاء بالقوه عرضی مانند صورت سیزدهم اما صورت یازدهم و دوازدهم را نمی توان از اقسام تغیر حقیقی بحساب آورد زیرا همانگونه که عدد امری حقیقی نیست افزایش و کاهش آن هم امری حقیقی نخواهد بود .

۷- اکثر فلاسفه سه قسم

اول از اقسام پانزده گانه یاد شده را انکار کرده اند و قضاوت در باره آن نیاز به بحث مستقلی دارد .

۸- گروهی از فلاسفه یونان باستان الئائیان تغیرات تدریجی را پنداری شمرده اند و پاسخ به شبهات ایشان نیز بحث دیگری را می طلبد .

۹- برای حرکت سه حالت فرض می شود حالت یکنواختی تند شدن و شتاب گرفتن کند و ضعیف شدن اما در باره تحقق همه این حالات نیز اختلافی هست که در ضمن بحث حرکت روشن خواهد شد .

۱۰- اکثر قائلین به وجود حرکت آن را مخصوص اعراض پنداشته اند ولی صدرالمتالهین و هم مسلکانش حرکت در جوهر را نیز اثبات کرده اند

درس پنجاه و دوم

قوه و فعل

شامل : مقدمه توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه رابطه قوه و فعل

مقدمه

انسان همواره شاهد تغیرات و دگرگونیهایی در اجسام و نفوس متعلق به ماده بوده و هست به طوری که می توان ادعا کرد که هیچ موجود مادی یا متعلق به ماده ای نیست که دستخوش نوعی تغیر و تحول قرار نگیرد و در جای خودش ضرورت حرکت جوهریه برای همه مادیات با برهان ثابت خواهد شد که مستلزم حرکت تبعی اعراض آنها می باشد .

از سوی دیگر دامنه تبدل موجودی به موجود دیگر به طوری که هر یک از آنها دارای ماهیت مستقلی باشد بقدری وسیع است که می توان حدس زد که هر موجود مادی قابل تبدل به موجود مادی دیگری است و از این روی از دیر زمان به وجود اصل واحدی برای جهان قائل شده اند که با تحولاتی که برای آن رخ می دهد تبدیل به اشیاء گوناگون می گردد و بسیاری از فلاسفه تنها اجسام فلکی را از این قاعده استثناء کرده اند و به دیگر سخن موضوع این قاعده را اجسام عنصری دانسته اند .

ولی صرف نظر از بطلان فرضیه افلاک تبدیل ناپذیر احتمال اینکه نوعی موجود مادی در گوشه ای از جهان پهناور وجود داشته باشد که قابل تبدیل به موجود مادی دیگری نباشد را نمی توان با برهان عقلی نفی کرد هر چند چنین احتمالی بسیار ضعیف و بعید بنظر می رسد و می دانیم که نظریه معروف در فیزیک جدید این است که ماده و انرژی و حتی انواع انرژی هم قابل تبدیل به یکدیگرند .

اما علی رغم عمومیت دگرگونی نسبت به همه مادیات و گستردگی دامنه تغیرات تجارب عملی نشان می دهد

که هر چیزی مستقیما قابل تبدیل به هر چیز دیگری نیست و حتی اگر همه موجودات مادی قابل تبدیل به یکدیگر باشند این کار مستقیما و بی واسطه انجام نمی گیرد مثلا سنگ مستقیما تبدیل به گیاه یا حیوان نمی شود و برای تبدیل شدن به هر یک از آنها باید مراحلی را بگذراند و دگرگونیهایی را پیدا کند تا آماده تبدیل به آن گردد .

از اینجا چنین اندیشه ای برای فیلسوفان پیدا شده که موجودی می تواند تبدیل به موجود دیگری شود که قوه وجود آن را داشته باشد و بدین ترتیب اصطلاح بالقوه و بالفعل در فلسفه پدید آمده و تغیر به خروج از قوه به فعل تفسیر شده است که اگر دفعتا و بدون فاصله زمانی حاصل شود کون و فساد و اگر تدریجا و با فاصله زمانی باشد حرکت نامیده می شود

توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل

قوه که در لغت بمعنای نیرو و توان است اصطلاحات متعددی در علوم دارد و در فلسفه به چند معنی بکار می رود معنای اول قوه فاعلی است که منشا صدور فعل می باشد بنظر می رسد که این معنی نخستین معنایی باشد که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و تناسب آن با فعل روشن است سپس چنین تصور شده که همانگونه که فاعل قبل از انجام کار توانایی بر انجام آن دارد ماده هم باید قبلا توانایی و آمادگی پذیرش و انفعال را داشته باشد و بدین ترتیب معنای دومی برای قوه پدیده آمده که می توان آن را قوه انفعالی نامید و در این مبحث همین معنی منظور است .

معنای سوم قوه مقاومت در برابر عامل خارجی است مانند مقاوم بودن بدن در برابر مرض و در مقابل

آن لاقوه بکار می رود و آنها دو نوع از کیفیت استعدادی شمرده می شوند .

باید دانست که مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از استعداد است زیرا واژه قوه قابل اطلاق بر جوهر نیز هست بخلاف استعداد که نوعی عرض بشمار می رود اما قبلاً گفته شد که قوه جوهری هیولای اولی قابل اثبات نیست و استعداد هم از مفاهیم انتزاعی است نه مفاهیم ماهوی .

همچنین مفهوم قوه انفعالی از مقایسه دو موجود سابق و لاحق انتزاع می شود از این نظر که موجود سابق فاقد موجود لاحق است و ممکن است واجد آن بشود و از این روی باید دست کم جزئی از موجود سابق باقی بماند و با موجود لاحق نوعی ترکیب و اتحاد پیداکند و در برابر آن اصطلاح فعلیت بکار می رود که از تحقق موجود لاحق انتزاع می شود بنا بر این قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی هستند و هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی بشمار نمی رود .

گاهی واژه بالفعل در معنای وسیعتری بکار می رود و شامل موجودی که هیچگونه سابقه قوه ای نداشته هم می شود و طبق این اصطلاح است که مجردات تام موجودات بالفعل نامیده می شوند .

یادآور می شویم که در بعضی از سخنان فلاسفه وجود امر مشترک بین موجود بالقوه و موجود بالفعل رعایت نگردیده و مثلا اجزاء سابق زمان و حرکت نسبت به اجزاء لاحق آنها بالقوه نامیده شده است و بنظر می رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نباشد

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه

اگر واژه بالفعل را بمعنای عامش در نظر بگیریم که شامل مجردات هم بشود می توان تقسیم اولی دیگری برای موجود در نظر گرفت و آن را به موجود بالفعل و موجود

بـالقوه قسـمت کرد که موجود بـالقوه در مادیات یافت می شود و موجود بالفعل مجردات و حیثیت فعلیت مادیات را در بر می گیرد ولی باید توجه داشت که این تقسیم از جهتی شبیه تقسیم موجود به علت و معلول یا تقسیم آن به خارجی و ذهنی است نه از قبیل تقسیم موجود به مجرد و مادی .

توضـیح آنکه گاهی تقسـیم با اضافه کردن دو یا چنـد مفهوم نفسـی غیر نسبی به مقسم انجام می گیرد و در نتیجه تـداخلی در اقسـام پدیـد نمی آیـد چنـانکه در تقسـیم موجود به مجرد و مـادی چنین است یعنی موجود مـادی را نمی توان به هیـچ لحاظی مجرد دانست و موجود مجرد را هم نمی توان مادی قلمداد کرد و گاهی تقسیم به لحاظ مفاهیم نسبی و اضافی انجام می گیرد و از این روی ممکن است بعضـی از اقسـام از یـک نظر داخـل در قسم دیگری شونـد چنـانکه تقسـیم موجـود به علت و معلول چنین است یعنی می تـوان موجودی را نسـبت به چیزی علت و نسـبت به چیز دیگری معلول دانست و همچنین مفهوم ذهنی که در مقایسه با محکی خارجی موجود ذهنی نامیده می شود به لحاظ وجودش در ظرف ذهن موجود خارجی بحساب می آید .

تقسـیم موجود به بالفعل و بالقوه هم از همین قبیل است زیرا موجود بالقوه نسـبت به فعلیتی که می توانـد واجـد آن شود بالقوه نامیـده می شود هر چنـد به لحاظ فعلیتی که هم اکنون دارد موجودی بالفعل خواهد بود پس حیثیت قوه و فعل از قبیل حیثیات عینی نیست و مفاهیم آنها از قبیل مفاهیم نفسـی بشـمار نمی رود بلکه آنها مفاهیمی اضافی و نسبی و حاکی از حیثیتهای عقلی و مقایسه ای هستند

و این نکته مهمی است که در نقد برهان ارسطوئیان برای اثبات هیولی به آن اشاره کردیم .

مطلب دیگر آنکه میان تقسیم موجود به علت و معلول و تقسیم آن به خارجی و ذهنی نیز فرقی وجود دارد زیرا در تقسیم به علت و معلول می توان علتی را در نظر گرفت که هیچگونه معلولیتی ندارد مانند ذات مقدس الهی و می توان معلولی را در نظر گرفت که هیچگونه علیتی نداشته باشد اما سایر موجودات از جهتی علت و از جهت دیگری معلول خواهند بود بخلاف تقسیم موجود به خارجی و ذهنی زیرا هیچ موجودی را نمی توان یافت که هیچگونه خارجیتی نداشته باشد بلکه هر موجود ذهنی صرف نظر از حاکی بودن آن از شی ء دیگر موجودی خارجی است .

اکنون این سؤال مطرح می شود که تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه از کدامیک از این دو قسم است پاسخ این است که ارسطوئیان این تقسیم را از قبیل تقسیم به علت و معلول انگاشته اند و مجردات تام را فعلیت بدون قوه و هیولای اولی را قوه بدون فعلیت قلمداد کرده اند و اجسام را دارای دو حیثیت قوه و فعل دانسته اند اما کسانی که هیولای فاقد فعلیت را نمی پذیرند هر موجود بالقوه ای را از یک نظر موجود بالفعل می دانند چنانکه مقتضای قاعده مساوق بودن فعلیت با وجود همین است بنا بر این تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه کاملا شبیه تقسیم آن به خارجی و ذهنی خواهد بود

رابطه بین قوه و فعل

چنانکه دانستیم مفهوم قوه و فعل از مفاهیم انتزاعی است و جز منشا انتزاعشان مابازاء عینی دیگری ندارند پس رابطه بین قوه و فعل در واقع رابطه ای است بین

دو وجودی که منشا انتزاع این مفاهیم بشمار می روند و به دیگر سخن باید رابطه را میان موجود بالقوه و موجود بالفعل در نظر گرفت و رابطه بین آنها به یکی از دو صورت تحقق می یابد اول آنکه موجود بالقوه بطور کامل در ضمن موجود بالفعل باقی بماند و در این صورت موجود بالفعل کاملتر از آن خواهد بود چنانکه گیاه کاملتر از خاکی است که از آن بوجود آمده است دوم آنکه تنها جزئی از موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی بماند و در این صورت ممکن است جزئی جانشین جزء نابود شده گردد که از نظر مرتبه وجودی مساوی با آن یا کاملتر یا ناقصتر از آن باشد و در نتیجه موجود بالفعل در بعضی از تغیرات ناقصتر از موجود بالفعل و یا مساوی با آن باشد .

اما با نظر دقیقتری می توان گفت که موجود بالقوه در واقع همان جزئی است که باقی می ماند و از این روی موجود بالفعل همیشه کاملتر از همان جزئی است که موجود بالقوه واقعی می باشد یا مساوی با آن است .

بعضی تصور کرده اند که همیشه موجود بالقوه ناقصتر از موجود بالفعل است زیرا حیثیت قوه حیثیت فقدان و ناداری است و حیثیت فعلیت حیثیت وجدان و دارایی و هنگامی که موجود بالقوه تبدیل به موجود بالفعل می شود دارای امر وجودیی می شود که قبلا فاقد آن بوده است و بر همین اساس حرکت متشابه و نزولی را انکار کرده اند و از سوی دیگر بازگشت فعلیت به قوه را محال دانسته اند زیرا بازگشت نوعی تغیر است و هر تغیر تبدیل قوه سابق به فعلیت لاحق است نه بر عکس

و نتیجه گرفته اند که اگر روحی همه کمالات خودش را کسب کند به گونه ای که دیگر نسبت به هیچ کمالی بالقوه نباشد از بدن مفارقت می کند و به اصطلاح موت طبیعی روی می دهد و هرگز بازگشت به بدن نخواهد کرد زیرا بازگشت چنین روحی به بدن بازگشت فعلیت به قوه است .

اما با توجه به توضیحی که در باره رابطه موجود بالقوه با موجود بالفعل داده شد روشن گردید که حیثیت قوه و فعل دو حیثیت عینی نیستند که مقایسه ای بین آنها انجام گیرد و اما موجود بالفعل یعنی مجموع آنچه از موجود سابق باقی مانده بعلاوه فعلیتی که جدیدا حاصل شده است کاملتر از همان جزء باقیمانده خواهد بود ولی ضرورتی ندارد که همیشه مجموع موجود بالفعل کاملتر از مجموع موجود بالقوه باشد چنانکه نمی توان هیچیک از آب و بخار را کاملتر از دیگری دانست با اینکه متناوبا تبدیل به یکدیگر می شوند .

و اما بحث در باره حرکت متشابه و حرکت نزولی در جای خودش خواهد آمد (۱) . و اما بازگشت روح به بدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد زیرا قوه تقدم زمانی بر فعلیت دارد و با گذشت زمان می گذرد و امکان بازگشت ندارد خواه وجود گذشته کاملتر از وجود بعدی باشد یا ناقصتر و یا مساوی با آن و در واقع بدن است که قوه پذیرش مجدد روح را دارا می شود و با تعلق گرفتن آن فعلیت جدیدی می یابد .

در حقیقت این اشتباه از آنجا نشات گرفته است که حیثیت قوه را ماهیت یا مرتبه وجودی موجود سابق پنداشته اند و از این روی گمان کرده اند که اگر مرتبه وجودی موجود

لاحق همان مرتبه سابق باشد بازگشت فعلیت به قوه و اگر ضعیفتر از آن باشد بازگشت به قوه قوه خواهد بود در صورتی که منشا انتزاع قوه شخص وجود سابق است و نه نوع یا مرتبه وجود آن و شخص موجود سابق با گذشت زمان می گذرد و به هیچ وجه امکان بازگشت ندارد و منشا انتزاع علیت شخص موجود لاحق است خواه از نظر مرتبه وجودی و ماهیت نوعیه مساوی و مماثل با موجود سابق باشد و خواه کاملتر و یا ناقصتر از آن

خلاصه

۱- علاوه بر تغیراتی که در موجودات مادی مشاهده می شود تغیر دائمی و درونی در همه اجسام با براهین حرکت جوهریه اثبات می شود و بنا بر این هیچ موجود جسمانی بدون تغیر نخواهد بود .

۲- ادعای اینکه هر موجود مادی هر چند با چندین واسطه قابل تبدیل به هر موجود مادی دیگری است ادعای گزافی نیست گرچه احتمال وجود نوعی از موجود مادی که قابل تبدیل نباشد را نمی توان با برهان عقلی نفی کرد .

۳- تبدیل بسیاری از موجودات با وساطت چندین پدیده و بعد از گذراندن مراحل متعددی صورت می گیرد و از این روی فلاسفه موجودی را قابل تبدیل به موجود دیگری می دانند که قوه آن را داشته باشد .

۴- واژه قوه در فلسفه به سه معنی بکار می رود :

الف- قوه فاعلی که منشا صدور فعل است .

ب- قوه انفعالی که ملاک پذیرش فعلیت جدید است و در این مبحث همین معنی اراده می شود .

ج- قوه بمعنای مقاومت که در برابر لاقوه بکار می رود و هر کدام از آنها نوعی از کیفیت استعدادی شمرده می شود .

۵- مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه

اعم از مورد استعداد است زیرا قوه بر خلاف استعداد بر جوهر هم اطلاق می شود .

۶- قوه انفعالی از مقایسه دو وجود سابق و لاحق انتزاع می شود از این نظر که وجود سابق می توانـد واجـد وجود لاحق شود و از این روی بقاء دست کم جزئی از موجود سابق لازم است .

۷- گاهی واژه بالفعل در معنای وسیعتری بکار می رود و شامل موجودی که سابقه قوه ای ندارد هم می شود .

۸- بـا توجه به این معنـای بالفعـل می توان مطلق موجود را به بالفعـل و بالقوه تقسـیم کرد تقسـیمی که به لحاظ مفاهیم اضافی حاصـل می شود و نظیر تقسـیم موجود به خـارجی و ذهنی است و از این روی هر موجود بـالقوه ای از یـک نظر بالفعل خواهد بود .

۹- در صورتی که کـل موجود بالقوه در ضـمن موجود بالفعل باقی باشـد موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می باشـد ولی اگر تنها جزئی از آن باقی بمانـد ممکن است مجموع موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه و یا مساوی با آن باشـد مگر اینکه موجود بالفعـل را بـا همـان جزء بـاقی مانـده از موجود بـالقوه مقـایسه کنیم که در این صورت همیشه کـاملتر یـا مسـاوی با آن خواهد بود .

۱۰- بازگشت روح به بـدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه نـدارد و در واقع بـدن قوه پذیرش مجدد روح را دارد و زنده شدن آن خروج از قوه به فعلیت است

پی نوشت

۱- ر ک درس پنجاه و هفتم .

درس پنجاه و سوم

دنباله بحث در قوه و فعل

شامل : تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر تسلسل حوادث مادی قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی حدوث زمانی جهان مادی

تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر

با دقت در مفهوم قوه و فعل روشن می شود که برای انتزاع آنها سه شرط لازم است .

۱- دو وجود با یکدیگر مقایسه شوند بنا بر این عدم را نمی توان مصداق قوه یا فعل تلقی کرد .

۲- یکی از دو وجود بایـد تقـدم زمانی بر دیگری داشـته باشد تا متصف به قوه گردد پس دو وجود همزمان نسـبت به یکدیگر بالقوه و بالفعل نخواهند بود .

۳- موجود بالقوه یا دست کم جزئی از آن باید در موجود بالفعل باقی بماند از این روی نمی توان موجودی که بکلی معدوم می شود را نسبت به موجود لاحقی بالقوه دانست .

با توجه به این نکات روشن می شود که قسم اول از اقسام یاد شده برای تغیر از قبیل تبدیل قوه به فعل نیست زیرا موقعیت سابق عدم است و قوه از وجود انتزاع می شود .

همچنین قسم دوم هم ربطی به قوه و فعل ندارد زیرا موقعیت لاحق عدم است و فعلیت هم از عدم انتزاع نمی شود .

در قسم سوم گر چه موجودی جانشین موجود دیگر می گردد ولی چون امر مشترکی بین آنها نیست نمی توان یکی را قوه دیگری بحساب آورد .

در قسم چهارم کل موجود سابق نسبت به موجود لاحق بالقوه است و در ضمن آن باقی می ماند و از این روی موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می باشد .

در قسم پنجم موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه است زیرا تنها جزئی از موجود سابق باقی مانده و چیزی هم بر آن افزوده نشده است .

در قسم

ششم کاملتر یا ناقصتر بودن موجود بالفعل یا تساوی آن با موجود بالقوه بستگی دارد به اینکه جزئی که جانشین جزء زائل می شود از نظر مرتبه وجودی کاملتر یا ناقصتر یا مساوی با آن باشد .

و اما در قسم هفتم قوه و فعل مبدا و منتهای حرکت بشمار می روند و حرکت همان سیر تدریجی از قوه به فعل است و در متن حرکت اجزاء بالفعلی وجود ندارد تا بعضی نسبت به بعض دیگر بالقوه باشند ولی نظر به اینکه حرکت امر ممتدی است و هر امتدادی قابل تقسیم به بی نهایت اجزاء می باشد می توان اجزاء بالقوه ای را برای آن در نظر گرفت به این معنی که اگر مثلا حرکت واحدی به دو نیمه تقسیم می شد به گونه ای که نقطه مشخصی در وسط آن پدید می آمد مقدار هر یک از دو پاره حرکت مساوی با نصف مقدار حرکت می بود و این لحاظ وجود بالقوه برای اجزاء حرکت غیر از لحاظ قوه بودن جزء سابق نسبت به جزء لاحق است دقت شود .

عین این مطلب در باره قسم سیزدهم حرکت عرضی نیز جاری است ولی معمولا- تعبیر بالقوه و بالفعل در باره موجودات جوهری بکار می رود هر چند قوه بعنوان کیف استعدادی از قبیل اعراض تلقی می شود دقت شود .

و اما قسم هشتم و نهم و دهم نظیر قسم اول و دوم و سوم می باشند با این تفاوت که در این اقسام می توان موضوع جوهری را از نظر اتصاف به عرض بالقوه دانست .

همچنین می توان قسم یازدهم و دوازدهم و نیز قسم چهاردهم و پانزدهم را نظیر قسم چهارم و پنجم تلقی کرد .

نتیجه آنکه در همه اقسام تغیر بجز

سه قسم اول می توان متغیر را بالقوه و متغیر الیه را بالفعل دانست و در حقیقت بازگشت سخن کسانی که وجود این سه قسم را انکار کرده اند به این است که تغیر را مساوی با خروج از قوه به فعل شمرده اند بنا بر این لازم است که این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم برای سه فرض مزبور می توان مصداقی یافت یا نه

تسلسل حوادث مادی

در لسان فلاسفه مشهور است که هر پدیده مادی مسبوق به ماده و مدت می باشد و به مقتضای عموم این قاعده پیدایش یک موجود مادی از نیستی محض غیر ممکن شمرده می شود و بدین ترتیب فرض اول و سوم از فرضهای پانزده گانه تغیر انکار می گردد و چون هیولای اولی را دارای بی نهایت قوه می دانند تسلسل حوادث از جانب ابد را تا بی نهایت ممکن دانسته وقوع آن را به استناد فیاضیت مطلق الهی و عدم بخل در مبادی عالیه اثبات می نمایند که لازمه آن انکار فرض دوم است .

از سوی دیگر متکلمین و بعضی از فلاسفه مانند میرداماد برای جهان مادی آغاز زمانی قائل هستند و برای رد فرضیه بی نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ازل به ادله بطلان تسلسل تمسک می کنند همچنین برای اثبات پایان زمانی برای جهان مادی به ادله مزبور تمسک شده است و بدین ترتیب این مسئله با مسئله حدوث و قدم زمانی جهان مرتبط می شود هر چند تلازمی بین آنها وجود ندارد و ممکن است کسی قائل به قدم زمانی جهان باشد و در عین حال پدید آمدن یک موجود مادی را بدون ماده قبلی محال نداند و نیز ممکن است کسی قائل به ابدیت جهان مادی باشد

اما نابود شدن یک پدیده مادی را بطور کلی محال نداند و بی نهایت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل و ابد بر اساس دوام جود الهی اثبات کند .

ما در اینجا نخست به بررسی قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی می پردازیم و سپس اشاره ای به مسئله حدوث و قدم زمانی جهان خواهیم کرد

قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی

قبلا اشاره شد که بر اساس مشاهدات بی شمار همواره تبدلات گوناگونی در اشیاء مادی روی می دهد و پدیده های جدیدی جانشین پدیده های قبلی می گردد به گونه ای که رابطه قوه و فعل میان آنها برقرار است اما استقراء تام نسبت به همه حوادث مادی امکان ندارد و هیچ انسانی از آغاز جهان نبوده و هیچ کس هم تجربه ای نسبت به پایان جهان ندارد و چنان نیست که بتوان از موارد مشاهده شده علت قطعی تقدم ماده را دریافت و این قاعده را از مجربات بحساب آورد از این روی فلاسفه برای اثبات این قاعده دلیلی عقلی اقامه کرده اند که تقریر آن این است .

هر پدیده مادی قبل از آنکه موجود شود امکان وجود آن هست و اگر چنین امکانی نبود پدیده مفروض واجب الوجود یا ممتنع الوجود می بود و چون این امکان یک امر جوهری نیست ناچار باید جوهری وجود داشته باشد که متصف به آن گردد و آن همان است که ماده نامیده می شود پس تقدم ماده بر هر پدیده مادی ضرورت دارد .

اما این بیان از چند جهت قابل مناقشه است :

۱- در این بیان برای هر پدیده مادی زمان سابقی فرض شده که امکان وجود پدیده مفروض در آن زمان ثابت است در صورتی که زمان بعدی از

ابعاد موجودات مادی است و وجود جداگانه ای از آنها ندارد و اگر سلسله حوادث آغاز زمانی داشته باشد زمانی قبل از آن وجود نخواهد داشت .

۲- با نفی واجب الوجود و ممتنع الوجود بودن حادث مادی اثبات امکان برای آن شده است و این امکان ذاتی است که از ماهیت شی ء انتزاع می شود و امری عینی نیست تا حاملی بخواهد .

۳- در درس چهل و هشتم ثابت شد که امکان استعدادی هم امری است انتزاعی که از فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی قبل از تحقق پدیده انتزاع می شود اما برای نخستین پدیده مادی نمی توان شرایط قبلی در نظر گرفت و در مبحث علت و معلول اشاره شد که اسباب و شرایط مادی را تنها از راه تجربه می توان اثبات کرد و ما تجربه ای که لزوم شرایط قبلی برای هر پدیده ای را اثبات کند نداریم

حدوث زمانی جهان مادی

مسئله حدوث زمانی جهان مادی از مسائل جنجالی فلسفه است که همواره مورد کشمکش و نزاع بوده و بویژه متکلمین بر اثبات آن اصرار داشته اند و آن را لازمه معلولیت می شمرده اند و چنانکه در مبحث علت و معلول اشاره شد ایشان ملاک احتیاج به علت را حدوث می دانسته اند .

از سوی دیگر اغلب فلاسفه معتقد به قدم زمانی جهان مادی بوده اند و برای نظریه خودشان دلایلی اقامه کرده اند که از جمله آنها استناد به قاعده فوق الذکر است که نارسایی آن روشن گردید .

دلیل دیگر ایشان مبتنی بر ازلی بودن فیض الهی و عدم بخل در مبادی عالیه است اما این دلیل در صورتی می تواند نتیجه ببخشد که امکان ازلی بودن جهان ثابت بوده وقوع آن در گرو افاضه الهی باشد از این

روی قائلین به حدوث زمانی جهان در صدد اثبات محال بودن ازلیت جهان برآمده اند و کوشیده اند که از راه بطلان تسلسل امکان بی نهایت بودن حوادث را از جانب ازل نفی کنند .

ولی فلاسفه براهین تسلسل را در مواردی جاری می دانند که حلقات سلسله مجتمعا موجود باشند و میان آنها ترتب حقیقی برقرار باشد و از این روی بی نهایت بودن حوادث متعاقب را جایز می دانند چنانکه حوادث همزمانی که ترتب حقیقی نداشته باشند را مشمول براهین تسلسل نمی دانند .

مرحوم میرداماد با پذیرفتن این دو شرط اجتماع حوداث پی در پی در ظرف دهر را برای جریان براهین تسلسل کافی دانسته و از این روی بی نهایت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل نفی کرده است اما اگر اجتماع دهری در حلقات سلسله کافی باشد می توان بی نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ابد را نیز نفی کرد .

ولی نکته اصلی این است که براهینی که برای ابطال تسلسل در غیر علل حقیقی اقامه شده قابل مناقشه است و در اینجا مجال بررسی آنها نیست از این روی اقامه برهان بر ممکن یا محال بودن تسلسل حوادث تا بی نهایت از جانب ازل یا ابد بسیار دشوار است .

حاصل آنکه هر چند فیض الهی اقتضای هیچگونه محدودیتی ندارد ولی مشمول فیض الهی واقع شدن منوط به قابلیت و امکان دریافت آن است و شاید جهان مادی امکان دریافت فیض ازلی و ابدی را نداشته باشد و همچنانکه فلاسفه محدود بودن حجم جهان را منافی با وسعت فیض الهی ندانسته اند نباید محدود بودن زمانی آن را هم منافی با دوام فیض الهی بدانند .

حقیقت این است که ما نه

برهانی عقلی بر محدودیت مکانی یا زمانی جهان یافته ایم و نه بر عدم محدودیت مکانی و زمانی آن از این روی مسئله را در بقعه امکان احتمالی (۱) وامی گذاریم تا هنگامی که دلیلی قطعی بر یکی از طرفین آن بیابیم

خلاصه

۱- انتزاع مفهوم قوه و فعل سه شرط دارد وجود دو موجود تقدم زمانی یکی بر دیگری بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در ضمن موجود لاحق .

۲- قسم اول و دوم از اقسام پانزده گانه تغیر فاقد شرط اول و قسم سوم فاقد شرط سوم است و از این روی این اقسام را نمی توان از قبیل خروج از قوه به فعل شمرد .

۳- در سایر اقسام تغیر می توان متغیر را بالقوه و متغیر الیه را بالفعل نامید .

۴- بر اساس قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی قسم اول و سوم نفی می شود و مقتضای بی نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ابد نفی قسم دوم است .

۵- برای قاعده مزبور چنین استدلال کرده اند قبل از تحقق هر پدیده ای امکان تحققش هست و این امکان حاملی لازم دارد که ماده نامیده می شود پس لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی ثابت می گردد .

۶- بر این دلیل چند اشکال وارد است اولا با فرض آغاز زمانی برای سلسله حوادث زمانی قبل از نخستین پدیده زمانی وجود ندارد تا امکانی در آن ثابت باشد ثانیا با نفی وجود و امتناع وجود امکان ذاتی ثابت می شود که امری است اعتباری و نیازی به حامل ندارد ثالثا امکان استعدادی هم از شرایط قبلی انتزاع می شود و ضرورت شرایط قبلی برای نخستین پدیده مفروض ثابت نیست .

۷- متکلمین بر

اساس اینکه ملاک معلولیت را حدوث زمانی شمرده اند جهان را دارای آغاز زمانی دانسته اند ولی این مبنی باطل است .

۸- قائلین به قدم زمانی از طرفی به قاعده لزوم تقدم ماده بر هر حادثه مادی تمسک کرده اند و از طرف دیگر مقتضای دوام فیض الهی را بی نهایت بودن حوادث از ازل تا ابد قلمداد نموده اند .

۹- نارسایی قاعده مزبور روشن شد و اما دلیل دوم تمام بودنش در گرو امکان ازلیت و ابدیت جهان می باشد و ممکن است همانگونه که تناهی ابعاد را لازم دانسته اند تناهی زمان هم لازم باشد و منافاتی با دوام فیض الهی نداشته باشد .

۱۰- قائلین به حدوث زمانی امکان ازلیت جهان را با استناد به ادله بطلان تسلسل نفی کرده اند .

۱۱- فلاسفه در پاسخ گفته اند از جمله شرایط جریان براهین مزبور اجتماع همه حلقات سلسله است که در پدیده های متعاقب تحقق ندارد .

۱۲- مرحوم میرداماد اجتماع در ظرف دهر را برای جریان براهین مزبور کافی دانسته است .

۱۳- اما اگر اجتماع در ظرف دهر کافی باشد ابدیت جهان هم نفی می شود .

۱۴- نکته اصلی این است که براهین تسلسل در غیر علل حقیقی مخدوش است .

۱۵- نتیجه آنکه برهان عقلی بر محدودیت یا عدم محدودیت جهان مادی از نظر زمان و مکان نداریم

پی نوشت

۱- اشاره به سفارش ابن سینا در پایان کتاب اشارات .

درس پنجاه و چهارم

کون و فساد

شامل : مقدمه مفهوم کون و فساد اجتماع دو صورت در ماده واحده رابطه کون و فساد با حرکت

مقدمه

در میان اقسام پانزده گانه ای که برای تغیر فرض کردیم سه قسم از آنها قسم اول تا سوم مشکوک الوجود بود و نتوانستیم درباره آنها نظری قطعی ارائه دهیم دو قسم دیگر قسم یازدهم و دوازدهم مربوط به افزایش و کاهش عدد بود و از قبیل تغیرات اعتباری بشمار می رفت و نیازی به بحث و گفتگو نداشت .

از ده قسم باقی مانده دو قسم قسم هفتم و سیزدهم از قبیل تغیرات تدریجی است و می بایست در مبحث حرکت مطرح شود و اما هشت قسم دیگر از قبیل تغیرات دفعی است که موجود بالقوه دفعتا و بدون فاصله زمانی تبدیل به موجود بالفعل می شود و

کمابیش درباره آنها تعبیر کون و فساد بکار می رود ولی در پیرامون آنها ابهامهایی وجود دارد که می بایست توضیحاتی درباره آنها داده شود .

از اینروی این درس را به بحث درباره این هشت قسم از تغیرات دفعی و تطبیق کون و فساد بر موارد آنها اختصاص می دهیم

مفهوم کون و فساد

واژه کون که در زبان عربی بمعنای بودن است در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید آمدن و تقریبا مرادف با حدوث بکار می رود و در مقابل آن واژه فساد بمعنای نابود شدن پدیده استعمال می شود و بدین ترتیب مفهوم کون اخص از مفهوم وجود می باشد زیرا در مورد موجودات ثابت بکار نمی رود .

این دو واژه معمولا- با هم استعمال می شوند و مصداق روشن آن چنانکه اشاره شد قسم ششم از اقسام یاد شده یعنی نابود شدن جزئی از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری برای آن می باشد ولی می توان آن را به اقسام دیگری نیز تعمیم داد چنانکه اگر برای قسم سوم مصداقی یافت شود می توان تعبیر

کون و فساد را درباره آن بکار برد همچنین تعاقب اضـداد که قسم دهم از اقسام یاد شـده می باشد را می توان کون و فساد در اعراض دانست هر چند اصطلاح معروف آن مخصوص به جواهر است .

اما قسم چهارم یعنی افزوده شـدن جزء جوهری بدون نابود شدن جزء دیگر را می توان کون بدون فساد نامید و بر عکس قسـم پنجم یعنی نابود شدن جزء جوهری بدون پدید آمدن جزئی بجای آن را می توان فساد بدون کون بحساب آورد .

همچنین قسم هشـتم پدیـد آمدن عرض جدید را می توان کون بدون فساد و قسم نهم نابود شدن عرض را فساد بدون کون در مورد اعراض بشمار آورد .

نیز می توان تعلق گرفتن روح به بـدن را نوعی کون تلقی کرد از این نظر که صـفت حیات در بـدن پدیـد می آیـد و در مقابل مردن را نوعی فسـاد بحساب آورد از این جهت که حیات بـدن نابود شـده است نه از آن جهت که روح نابود شـده باشـد زیرا روح قابل نابود شدن نیست .

اما تصور کردن کون بـدون فساد در قسم چهارم و چهاردهم و همچنین تصور کردن فساد بـدون کون در قسم پنجم و پانزدهم منوط به این است که اجتمـاع دو صورت در مـاده واحـده را جـایز بـدانیم و قائل شویم به اینکه در مورد پدیـد آمـدن صورت جوهری جدیـد همـان صورت قبلی هم به حال خود باقی است و در مورد نابود شـدن صورت عالیتر نیز همان صورت پست تر همراه بـا صورت عـالیتر موجود بوده و اسـتمرار یافته است ولی اگر معتقـد شـدیم که اجتماع دو صورت در شـی ء واحـد جایز نیست باید ملتزم شویم که

در قسم چهارم و چهاردهم صورت قبلی نابود شده و در قسم پنج و پانزدهم صورت جدیدی از نو پدید آمده است و در این صورت این اقسام نیز از قبیل کون و فساد خواهند بود نه از قبیل کون تنها یا فساد تنها .

بنابر این مسئله ای که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا اجتماع دو صورت در شی ء واحد جایز است تا فرض تحقق دو صورت جوهری بالفعل در موجود بالقوه و استمرار یکی از آنها در موجود بالفعل در قسم پنجم و پانزدهم و اجتماع دو صورت جوهری در موجود بالفعل و باقی ماندن صورت سابق در قسم چهارم و چهاردهم صحیح باشد یا نه

اجتماع دو صورت در ماده واحده

در قسم چهارم و چهاردهم از اقسام مفروض برای تغیر کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی می ماند و جوهر دیگری بعنوان جزء جدیدی به آن اضافه می شود و نوعی اتحاد میان آنها بر قرار می گردد با این تفاوت که در قسم چهارم صورت در ماده حلول می کند و ماده محل آن محسوب می شود ولی در قسم چهاردهم نفس به بدن تعلق می گیرد و بدن محل آن شمرده نمی شود .

اکنون سؤال این است که آیا صورت موجود قبلی زایل و فاسد می شود و بجای آن صورت کاملتری بوجود می آید که دارای کمال صورت قبلی هم هست یا اینکه در موقعیت جدید واقعا دو صورت وجود دارد که یکی از آنها فوق دیگری و در طول آن قرار دارد نه اینکه صورت قبلی نابود شده باشد .

مثلا هنگامی که صورت نباتی در مجموعه ای از عناصر بوجود می آید آیا عناصر مزبور با علیت خودشان در ضمن گیاه باقی

می مانند و می توان گفت که در این گیاه اکسیژن و ئیدروژن و ازت و کربن و . . . بالفعل وجود دارد و صورت گیاهی با مجموعه آنها متحد شده است یا باید گفت که تنها صورتی که در آن وجود دارد صورت نباتی است و عناصر مذکور فقط بالقوه موجود هستند .

و آیا هنگامی که نفس حیوانی به مواد خاصی تعلق می گیرد می توان گفت که آنها وجود خاص خود را حفظ می کنند و در ضمن وجود حیوان وجود بالفعل دارند یا باید گفت که آنچه فعلیت دارد صورت نفس حیوانی است و بدن آن بالقوه موجود است و آیا مواد تشکیل دهنده بدن انسان و میلیونها سلول زنده آن هر کدام صورت و فعلیت خاص خود را دارند و نفس انسانی بعنوان صورت فوقانی به آنها تعلق می گیرد یا آنچه در انسان زنده فعلیت دارد فقط روح اوست و بدن وی بالقوه موجود است .

همچنین در صورت پنجم و پانزدهم که جزئی از موجود سابق نابود می شود یا از آن مفارقت می کند آیا در آغاز دو فعلیت جوهری وجود دارد و سپس یکی از آنها رخت برمی بندد و دیگری با همان فعلیت سابق باقی می ماند یا اینکه در آغاز یک صورت کامل وجود دارد و با رفتن آن صورت ناقصتری پدید می آید .

مثلاـ هنگامی که گیاه می خشکد و تبدیل به خاک می شود آیا صورت خاکی در ضمن گیاه وجود بالفعل داشته و با همان فعلیت باقی مانده است یا اینکه در موقعیت سابق تنها صورت کامل گیاهی موجود بوده و با رفتن آن صورت خاکی از نو پدید آمده است .

و در مورد مفارقت روح حیوانی و انسانی از

بدن حیوان و انسان آیا مواد بدن قبلا وجود بالفعل داشته اند و بعد از مفارقت روح با همان فعلیت سابق باقی مانده اند یا اینکه در موقعیت سابق فعلیت مخصوص روح آنها بوده و بعد از مفارقت آن صورتهای جدیدی از نو پدید آمده اند .

بنابر این آنچه محور بحث را در این اقسام تشکیل می دهد این است که آیا اجتماع دو صورت در یک موجود جایز است یا نه یعنی اگر اجتماع دو صورت در موجود لاحق جایز باشد قسم چهارم و چهاردهم از قبیل کون بدون فساد بحساب می آیند و اگر اجتماع دو صورت در موجود سابق جایز باشد قسم پنجم و پانزدهم از قبیل فساد بدون کون بشمار می روند اما اگر اجتماع دو صورت ممکن نباشد همه آنها از قبیل کون و فساد خواهند بود .

بعضی از فلاسفه اجتماع دو صورت در شی ء واحد را جایز ندانسته اند و چنین استدلال کرده اند که صورت همان فعلیت و شیئیت شی ء است و لازمه تعدد آن تعدد شی ء می باشد در حالی که مفروض وحدت آن است .

اما این استدلال قانع کننده نیست زیرا اولا- وحدت موجود مرکب چنانکه در درس بیست و نهم اشاره شد وحدتی است بالعرض به لحاظ وحدت صورت فوقانی و در حقیقت موجود مرکب موجوداتی است که با یکدیگر بنوعی متحد شده اند نه اینکه موجود واحد حقیقی باشد و ثانیا می توان مسئله را به این صورت مطرح کرد که آیا اجتماع دو صورت در ماده واحده جایز است یا نه چنانکه در عنوان بحث ملاحظه می شود و روشن است که مباحث واقعی را نمی توان با استناد به الفاظ و عناوین حل و فصل کرد .

به هر حال سؤال

این است که آیـا مواد تشـکیل دهنـده گیـاه و حیوان و انسـان صورت و فعلیتی غیر از صورت گیـاهی و نفس حیوانی و انسانی دارنـد یـا هنگـامی که صورت نبـاتی در مواد اولیه بوجود می آیـد یـا نفس حیوانی و انسـانی به بـدن تعلق می گیرد مواد قبلی صورتها و فعلیتهای خود را از دست می دهند و به اصطلاح صورت آنها فاسد می شود و پس از مردن گیاه و حیوان و انسان و تبدیل شدن آنها به مواد اولیه مجددا صورتهای جدیدی روی مواد بوجود می آید .

بنظر می رسـد که نبایـد تردیـدی روا داشت در اینکه صورتهای قبلی به حال خود باقی هسـتند و صورت جدیدی در طول آنها بوجود می آیـد و با آنها به نحوی اتحاد پیـدا می کند و سـپس با فاسد شدن یا قطع تعلق همان فعلیتهای قبلی به حال خود باقی می مانند و دیگر صورت جدیدی از نو برای آنها پدید نمی آید .

مؤید آن این است که بسیاری از ذرات عناصر و مواد معدنی و آلی را می توان با چشم مسلح بصورت جداگانه مشاهده کرد و در بـدن انسان می توان میلیونها بلکه میلیاردها جانور زنـده و از جمله گلبولهای سـفید و قرمز خون را مشاهده نمود و می توان آنها را از بدن وی بیرون آورد و در شـرایط خاصـی نگهداری کرد پس نه تنها مواد معدنی و آلی با فعلیتها و صورتهای خاص خودشان در ضمن وجود نبات و حیوان و انسان موجود هستند بلکه موجودات نباتی و حیوانی بی شماری در ضمن یک حیوان کاملتر و انسان بالفعل وجود دارند و روح حیوانی و انسانی بعنوان صورت فوقانی در مرتبه عالیتر و در طول صور

و نفوس آنها تحقق می یابد .

آیا براستی می توان پذیرفت که بدن حیوان و انسان هنگام تعلق روح به آن وجود بالفعلی جدای از وجود روح ندارد و هنگامی که حیوان یا انسان می میرد و روح از بدنش مفارقت می کند بدن وجود بالفعل می یابد و صورت جدیدی از نو در آن پدید می آید .

بنابر این نباید تردید کرد که اجتماع دو صورت طولی یا بیشتر در ماده واحده ممکن بلکه کثیر الوقوع است و آنچه ممکن نیست اجتماع دو صورت متضاد در ماده واحده است که در عرض یکدیگر قرار می گیرند .

در اینجا سؤالی مطرح می شود که به چه وسیله می توان صورتهای طولی را از صورتهای عرضی باز شناخت .

پاسخ این است که شناختن صورتهای طولی و عرضی تنها بوسیله تجربه ممکن است یعنی هر صورتی که با تجربه ثابت شد که قابل اجتماع با صورت دیگری نیست عرضی و هر صورتی که قابل اجتماع با صورت دیگری باشد طولی خواهد بود مثلا صورت آب و بخار و صورتهای عناصر گوناگون از قبیل صورتهای عرضی و متضاد هستند اما صورتهای عناصر با صورت نباتی یا حیوانی یا انسانی قابل اجتماعند و از اینروی از قبیل صورتهای طولی بشمار می روند همچنین اجتماع صورتهای جانوران پست مانند سلولها و گلبولها با صورت عالیتر مانند صورت حیوانات کاملتر و انسان ممکن است و از این جهت صورت حیوانات عالی و صورت انسان نسبت به دیگر صورتها طولی می باشد .

باتوجه به این اختلاف میان صورتها می توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد صورتهای متعاقب یا متضاد یا عرضی و صورتهای متراکب یا طولی و روشن است که این تقسیم از قبیل

تقسیمهای اضافی و نسبی است و از اینروی ممکن است صورتی نسبت به صورت معینی متعاقب و نسبت به صورت دیگری متراکب محسوب شود

رابطه کون و فساد با حرکت

روشن است که کون و فساد مخصوص تغیرات دفعی و حرکت ویژه تغیرات تدریجی است و از اینروی نمی توان نوع خاصی از تغیر را از یک نظر مشمول هر دو دانست اما عدم اجتماع کون و فساد با حرکت بدین معنی نیست که هر جا حرکتی وجود داشته باشد دیگر جایی برای کون و فساد نخواهد بود بلکه ممکن است شی ء متحرک از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد .

توضیح آنکه ممکن است موجودی دارای حرکتی باشد که در یک آن پایان یابد و درست در همان لحظه حرکت جدیدی در آن پدید آید بعنوان مثال هواپیمایی که با نیروی حاصل از یک موتور حرکت می کند حرکتش معلول همان نیروست و پس از خاموش شدن موتور مزبور حرکت ناشی از آن هم دیر یا زود پایان می پذیرد و هنگامی که موتور دوم بکار می افتد نیروی دیگری تولید می کند که موجب حرکت جدیدی برای هواپیما خواهد شد اکنون اگر فرض کنیم که درست در همان آنی که حرکت اول پایان می یابد حرکت دوم شروع شود هر چند وقفه ای در حرکت هواپیما روی نمی دهد اما در واقع دو حرکت در آن پدید آمده است که یکی معلول نیروی موتور اول و دیگری معلول نیروی دوم می باشد در اینجا علاوه بر تغیرات تدریجی یک تغیر آنی و دفعی هم رخ داده که عبارت است از تمام شدن حرکت اول و تبدیل شدن آن به حرکت دوم و این تغیر را می توان کون و

فساد نامید .

همچنین هنگامی که دو صورت متعاقب در ماده ای پدید می آید و یکی از آنها فاسد شده دیگری جانشین آن می گردد حرکت جوهری صورت سابق پایان می پذیرد و در همان لحظه حرکت جوهری صورت لاحق آغاز می گردد این تبدل صورتها و تعاقب حرکت جوهری آنها را نیز باید از قبیل کون و فساد بحساب آورد زیرا در یک آن و بدون فاصله زمانی انجام می پذیرد .

بنابر این فرض استمرار حرکت در یک موجود هم منافاتی با تحقق کون و فساد در آن ندارد زیرا ممکن است در واقع دو حرکت متناوب در آن حاصل شده و با نظر سطحی حرکت واحد تلقی شده باشد تنها در صورتی کون و فساد با حرکت منافات دارد که در میان حرکت واحد حقیقی فرض شود و اگر جهان ماده دارای وجود واحد حقیقی و دارای حرکت جوهری واحدی فرض شود دیگر جایی برای کون و فساد باقی نمی ماند اما چنین فرضی صحیح نیست چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد

خلاصه

۱- کون و فساد در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید آمدن و نابود شدن پدیده است و اخص از وجود و عدم می باشد .

۲- مصداق روشن کون و فساد قسم ششم از اقسام تغیر است و می توان قسم دهم را بعنوان کون و فساد در اعراض تلقی کرد .

۳- قسم چهارم و هشتم و چهاردهم را می توان کون بدون فساد و قسم پنجم و نهم و پانزدهم را فساد بدون کون نامید .

۴- فرض کون بدون فساد در جواهر بمعنای جواز اجتماع دو صورت در موجود بالفعل و فرض فساد بدون کون در آنها بمعنای جواز اجتماع

دو صورت در موجود بالقوه است .

۵- بعضی از فلاسفه اجتماع دو صورت در موجود واحد را محال و مستلزم خلاف فرض دانسته اند زیرا شیئیت شی ء بصورت آن است و تعدد صورت مستلزم تعدد شی ء می باشد .

۶- از این دلیل به دو صورت می توان جواب داد یکی آنکه وحدت شی ء مرکب وحدت بالعرض و به لحاظ صورت فوقانی آن است و منافاتی با کثرت حقیقی آن ندارد دوم آنکه می توان عنوان مسئله را اجتماع دو صورت در ماده واحده قرار داد که وحدت صفت ماده شی ء است و بمعنای وحدت مجموع آنها نیست .

۷- وجود ذرات معدنی و آلی در نباتات و دیگر مرکبات و وجود سلولهای زنده مستقل در بدن حیوان و انسان مؤید امکان اجتماع صورتهای طولی است .

۸- صورتها را می توان به دو نوع قابل اجتماع و غیر قابل اجتماع تقسیم کرد و قسم اول را صور طولی و متراکب و قسم دوم را صور عرضی و متعاقب نامید .

۹- این تقسیم از تقسیمات اضافی و نسبی است و از اینروی ممکن است صورت معینی نسبت به صورت دومی متعاقب و نسبت به صورت سومی متراکب باشد .

۱۰- کون و فساد تنها در تغیرات دفعی مصداق پیدا می کند و از اینروی با حرکت قابل اجتماع نیست .

۱۱- ممکن است موجود واحدی از یک جهت متصف به حرکت و از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد چنانکه هرگاه دو حرکت متصل به یکدیگر در آن پدید آید می توان تبدل یک حرکت را به دیگری کون و فساد نامید .

۱۲- کون و فساد در میان حرکت واحد امکان ندارد و اگر جهان مادی

موجود واحد و دارای حرکت واحدی می بود کون و فساد مصداقی نمی داشت اما چنین فرضی صحیح نیست

درس پنجاه و پنجم

حرکت

شامل : مفهوم حرکت وجود حرکت شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها

مفهوم حرکت

در خلال بحثهای گذشته مفهوم حرکت نیز روشن گردید و تعریف ساده ای برای آن بدست آمد که عبارت است از تغیر تدریجی تعریفهای دیگری نیز برای حرکت شده که در ضمن بحثهای گذشته به برخی از آنها اشاره کرده ایم از جمله خروج تدریجی شی ء از قوه به فعل و دیگری تعریف منقول از ارسطو یعنی کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است می باشد که در درس چهلم به آن اشاره شد و منظور وی این است موجودی که قوه و استعداد برای کمالی را دارد و هم اکنون فاقد آن است در شرایط خاصی بسوی آن سیر می کند و این سیر مقدمه ای برای رسیدن به کمال مطلوب است و اضافه کردن قید حیثیت از آن جهت که بالقوه است برای احتراز از صورت نوعیه موجود متحرک است زیرا هر موجود بالقوه ای خواه ناخواه صورت نوعیه ای دارد که کمال اول برای آن بشمار می رود اما این کمال اول از جهت فعلیت داشتن آن است نه از جهت بالقوه بودنش و ربطی به حرکت ندارد اما کمال بودن حرکت برای جسم به لحاظ بالقوه بودن آن است و اول بودنش از نظر مقدمیت آن برای وصول به غایت می باشد .

اما تعریف اول از نظر قلت الفاظ و وضوح مفاهیم بر دیگر تعریفها رجحان دارد هر چند هیچکدام را به اصطلاح منطقی نمی توان حد تام دانست زیرا حد تام مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند ولی مفهوم حرکت از معقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود متحرک انتزاع

می شود و در خارج جوهر یا عرضی بنام حرکت نداریم بلکه حرکت عبارت است از تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان و حتی بر حسب نظر شیخ اشراق که حرکت را از مقولات عرضی بشمار آورده است نیز نمی توان حد تامی برای آن در نظر گرفت زیرا مقوله جنس عالی است و دیگر جنس و فصلی ندارد .

نکته دیگری که باید یاد آور شویم این است که تغیرات دفعی از دو وجود یا دست کم از وجود و عدم شی ء واحدی انتزاع می شوند اما حرکت از یک وجود و گستردگی آن در ظرف زمان انتزاع می گردد و تعدد متغیر و متغیر الیه به لحاظ اجزاء بالقوه آن است که دائما موجود و معدوم می شوند ولی هیچکدام وجود بالفعلی ندارند و به دیگر سخن حرکت مجموعه ای از موجودات نیست که پی در پی بوجود بیایند بلکه از امتداد وجود واحدی انتزاع می شود و می توان آن را تا بی نهایت تقسیم کرد اما تقسیم خارجی آن مستلزم پدید آمدن سکون و از بین رفتن وحدت آن است

وجود حرکت

در درس پنجاه و یکم اشاره کردیم که گروهی از فلاسفه یونان باستان مانند پارمنیدس و زنون الئایی تغیر تدریجی و حرکت را انکار کرده اند این سخن در آغاز عجیب بنظر می رسد و فورا این سؤال را در ذهن خواننده و شنونده پدید می آورد که مگر ایشان این همه حرکات مختلف را نمی دیده اند و مگر خود ایشان در روی زمین حرکت نمی کرده اند اما با دقت در سخنان ایشان روشن می شود که مطلب به این سادگی نیست و حتی بازگشت سخن بعضی از کسانی که قائل

به حرکت بوده اند و سرسختانه از آن دفاع کرده اند مانند بعضی از سخنان مارکسیستها نیز به قول الئاییان است .

راز مطلب این است که ایشان تغیراتی که بنام حرکت نامیده می شود را مجموعه ای از تغیرات دفعی پی در پی تلقی می کرده اند و مثلا حرکت جسم از نقطه ای به نقطه دیگر را قرار گرفتن پی در پی آن در نقاط متوسط بین دو نقطه مفروض می انگاشته اند و به دیگر سخن حرکت را بعنوان یک امر تدریجی پیوسته نمی پذیرفته اند و آن را مجموعه ای از سکونات پی در پی می پنداشته اند از اینروی اگر کسان دیگری هم برای حرکت اجزاء بالفعلی قائل باشند در واقع بصف منکرین حرکت پیوسته اند .

ولی حقیقت این است که وجود حرکت بعنوان امر تدریجی واحد قابل انکار نیست و حتی بعضی از مصادیق آن مانند تغیر تدریجی کیفیات نفسانی را می توان با علم حضوری خطا ناپذیر درک کرد و منشا اشتباه الئاییان شبهاتی در برابر وجدان و بداهت بوده است که با حل آنها جای تردیدی باقی نمی ماند

شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها

کسانی که وجود خارجی حرکت را انکار کرده و آن را مفهومی ذهنی و حاکی از توالی سکونات انگاشته اند به شبهاتی تمسک کرده اند که مهمترین آنها این دو شبهه است :

۱- اگر حرکت بعنوان امر ممتد واحدی در خارج وجود داشته باشد باید بتوان برای آن اجزائی در نظر گرفت و هر یک از اجزاء آن چون دارای امتداد می باشد به نوبه خود قابل قسمت به اجزاء دیگری خواهد بود و این تقسیمات تا بی نهایت ادامه خواهد یافت و لازمه اش این است که حرکت متناهی نامتناهی باشد .

ارسطو از این شبهه به این صورت پاسخ داده

است که حرکت اجزاء بالفعلی ندارد تا آنها متناهی یا نامتناهی باشند بلکه می توان مثلا آن را به دو بخش تقسیم کرد که در این صورت دو حرکت وجود خواهد داشت نه یک حرکت و همچنین هر بخشی از آن را می توان به دو یا چند بخش دیگر قسمت کرد و از هر تقسیمی که در خارج انجام پذیرد تعدادی از موجودات بالفعل پدید خواهد آمد و این تقسیمات تا بی نهایت قابل ادامه می باشد پس خود حرکت مفروض متناهی و اجزاء بالقوه آن نامتناهی است و میان این دو قضیه تناقضی وجود ندارد زیرا یکی از شرایط تناقض وحدت قوه و فعل است که در اینجا منتفی است چون تناهی صفت کل حرکت و عدم تناهی صفت اجزاء بالقوه آن است .

اما بهتر این است که از استدلال کننده سؤال شود که منظور شما از نامتناهی بودن حرکت متناهی چیست اگر منظور نامتناهی بودن عدد اجزاء آن باشد چنین عددی بالفعل در هیچ حرکتی وجود ندارد و پیدایش هر عدد متناهی یا نامتناهی در حرکت در گرو تقسیم خارجی آن است و در آن صورت دیگر حرکت واحدی وجود نخواهد داشت چنانکه هر چیزی که قابل قسمت به دو نیمه باشد فعلا واحد است اما هر وقت تقسیم شد دو واحد خواهد بود ولی لازمه قابلیت قسمت این نیست که هم یک باشد و هم دو .

و اما اگر مقصود این باشد که لازمه قسمت پذیری حرکت تا بی نهایت این است که مقدار و کمیت متصلش و نه عدد آن از طرفی متناهی و از طرف دیگر نامتناهی باشد زیرا هر جزئی از اجزاء نامتناهی آن

مقداری خواهد داشت و مجموع مقادیر آنها نامتناهی خواهد بود پاسخ این اشکال آن است که هر چند هر امتدادی قابل قسمت به بی نهایت اجزاء می باشد اما مقدار امتداد هر یک از اجزاء کسری از همان مقدار کل خواهد بود پس مقدار مجموعه کسرهای نامتناهی از حرکت هم همان مقدار متناهی خود حرکت می باشد .

لازم به تذکر است که این شبهه اختصاص به حرکت ندارد و در باره همه امتدادها مانند خط و زمان هم جاری است و از اینروی صاحبان این شبهه هر خط محدودی را نیز مرکب از تعداد محدودی نقطه بی امتداد و هر قطعه محدودی از زمان را مرکب از تعداد معینی آن دانسته اند و معتقد شده اند که در عین حالی که نقطه امتدادی ندارد از مجموع چندین نقطه خطی بوجود می آید و با اینکه آن طول و امتدادی ندارد از مجموع چندین آن قطعه ای از زمان تحقق می یابد و همچنین از مجموعه ای از سکونات حرکتی پدید می آید و در واقع آنچه وجود خارجی دارد نقاط و آنات و سکونات است و خط و زمان و حرکت مفاهیمی است که از مجموعه آنها انتزاع می شود .

به تعبیر دیگر ایشان از قائلین به جزء لا یتجزی هستند یعنی هر امتدادی را قابل قسمت به اجزاء محدودی می دانند و معتقدند که آخرین تقسیم به جزئی منتهی می شود که دیگر قابل تقسیم نیست و این مسئله ای است که فلاسفه درباره آن بسیار سخن گفته اند و دلایل متعددی بر ابطال جزء لا یتجزی اقامه نموده اند که در اینجا مجال بررسی آنها نیست .

۲- شبهه دیگر این است هنگامی که مثلا جسمی از نقطه الف بسوی نقطه

ج حرکت می کند در آن اول در نقطه الف و در آن سوم در نقطه ج قرار دارد و ناچار باید در آن دوم از نقطه ب که در وسط آنها قرار دارد بگذرد وگرنه حرکتی صورت نمی گیرد اکنون اگر فرض کنیم که جسم مزبور در آن دوم در نقطه ب قرار گرفته است لازمه اش این است که حرکت آن مجموعه ای از سه سکون باشد زیرا سکون چیزی جز قرار گرفتن جسم در مکانی نیست و اگر در آن قرار نگرفته باشد لازمه اش این است که حرکتی انجام نگرفته زیرا حرکت آن بدون گذر از نقطه دوم امکان ندارد پس لازمه حرکت اجتماع نقیضین بودن و نبودن در نقطه وسط است .

جواب این است که در این مثال سه امتداد منطبق بر یکدیگر فرض شده است زمان و مکان و حرکت حال اگر برای هر یک از آنها سه جزء با امتداد در نظر بگیریم می توان گفت که در جزء اول زمان جسم متحرک در جزء اول مکان بوده و اولین جزء حرکتش بر آنها انطباق یافته است و همچنین جزء دوم و سوم آنها ولی معنای وقوع هر یک از اجزاء حرکت در اجزاء همتای آن از زمان و مکان سکون جسم نیست و اما اگر نقطه و آن را بمعنای حقیقی گرفتیم که فاقد امتداد می باشد باید گفت که در زمان و مکان آن و نقطه بالفعلی وجود ندارد و فرض نقطه بالفعل در خط بمعنای تقسیم شدن آن به دو پاره خط است که نقطه مزبور پایان یکی و آغاز دیگری بشمار می رود و همچنین فرض آن در زمان و فرض سکون در حرکت

و معنـای بودن جسم در آن معینی در نقطه ای از مکـان این است که اگر امتـدادهای زمـان و مکـان و حرکت قطع شود مقاطع آنها بر یکدیگر منطبق می گردد و لازمه آن وجود سـکون در میان حرکت نیست چنانکه مسـتلزم وجود نقطه در خط یا وجود آن در زمان نمی باشد .

در واقع منشا این شـبهه آن است که از یک سوی بودن را مساوی با ثبات و سـکون و اسـتقرار دانسته اند و از سوی دیگر زمان را مرکب از آنـات و خـط را مرکب از نقاط فرض کرده انـد و کوشـیده انـد از راه تطبیق امتـداد حرکت بر امتـدادهای زمان و مکان آن را هم مرکب از ذرات سـکون معرفی نماینـد در صورتی که بودن و هستی اعم از هستی ثابت و هستی سـیال است و آن و نقطه طرف امتدادهای زمان و خط هستند و جزء آنها محسوب نمی شوند همچنین سکون هم از پایان یافتن حرکت پدید می آید نه آنکه در میان حرکت واحد وجود داشته باشد و جزء آن بشمار آید

خلاصه

۱- معروفترین تعریفهای حرکت از این قرار است :

الف- تغیر تدریجی .

ب- خروج تدریجی شی ء از قوه به فعل .

ج- کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است ولی تعریف اول ساده تر و روشنتر است .

۲- حـد تـام منطقی برای حرکت امکان نـدارد زیرا مفهوم آن از قبیل معقولات ثانیه فلسـفی است که از سـیلان وجود جوهر و عرض انـتزاع می شـود و بفرض اینکه حرکت مقـوله خاصـی باشـد نیز حـد تـام نخواهـد داشت زیرا مقوله جنس عـالی است و خودش جنس و فصلی ندارد .

۳- حرکت بر خلاف تغیرات دفعی از

یک وجود انتزاع می شود و تعدد متغیر و متغیر الیه به لحاظ تعدد اجزاء بالقوه آن است .

۴- الثاییان حرکت را بعنوان امر واحد ممتد انکار کرده و آن را مجموعه ای از سکونات پی در پی انگاشته اند .

۵- وجود حرکت یقینی است و بعضی از مصادیق آن حرکت در کیف نفسانی با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شود .

۶- نخستین دلیل الثاییان این است که فرض وجود خارجی برای حرکت مستلزم تناقض و اتصاف آن به متناهی و نامتناهی است .

۷- ارسطو جواب داده است که تناهی صفت خود حرکت و عدم تناهی صفت اجزاء بالقوه آن است پس در تناقض مفروض وحدت قوه و فعل وجود ندارد .

۸- نامتناهی بودن حرکت به دو صورت فرض می شود یکی نامتناهی بودن عدد اجزاء و آن هنگامی است که حرکت عملا به اجزاء نامتناهی تجزیه شود و در این صورت دیگر شی ء واحد متناهی وجود نخواهد داشت دیگری نامتناهی بودن مقدار کمیت متصل آن است از این راه که چون هر یک از اجزاء نامتناهی آن مقداری دارد ناچار مجموع مقادیر آنها نامتناهی خواهد بود ولی مقدار هر جزء کسری از مقدار کل است و مجموع آنها مساوی با مقدار متناهی آن می باشد .

۹- این شبهه در مورد سایر امتدادات نیز جاری است و از اینروی صاحبان این شبهه هر امتدادی را دارای اجزاء قسمت ناپذیر محدودی دانسته اند ولی جزء لا یتجزی با دلایل متعددی ابطال شده است .

۱۰- دلیل دیگر الثاییان این است که حرکت جسم از نقطه ای به نقطه دیگر مستلزم بودن آن در نقطه یا نقاط متوسط بین آنها است و بودن آن در هر نقطه

بمعنای سکون آن است پس فرض حرکت مستلزم نفی آن است .

۱۱- وقوع جزئی از حرکت در جزئی از مسافت بمعنای سکون آن نیست اما نقطه جزئی از مسافت نیست و در میان هیچ خطی وجود بالفعل ندارد چنانکه آن نیز جزئی از زمان نیست بنا بر این معنای بودن شی ء متحرک در آن معینی در نقطه خاصی جز این نیست که مقاطع سه گانه حرکت و زمان و مکان بر یکدیگر منطبق می شود و این مقاطع هنگامی تحقق بالفعل می یابد که امتدادهای آنها قطع شود .

۱۲- مبنای این شبهه مساوی شمردن بودن با سکون و مرکب پنداشتن خط از نقاط و زمان از آنات است و از تطبیق حرکت بر آنها نتیجه گرفته شده که حرکت هم مرکب از سکونات می باشد در صورتی که بودن اعم از بودن ثابت و بودن سیال است و تجزیه خط و زمان هم منتهی به نقطه و آن نمی شود

درس پنجاه و ششم

ویژگیهای حرکت

شامل : مقومات حرکت مشخصات حرکت لوازم حرکت

مقومات حرکت

با دقت در مطالبی که در باره حرکت گفته شد روشن می شود که تحقق حرکت منوط به سه چیز است که می توان آنها را مقومات حرکت نامید و آنها عبارتند از :

۱- واحد بودن منشا انتزاع حرکت زیرا حرکت بر خلاف سایر اقسام تغیر تنها از یک وجود انتزاع می گردد و از اینروی هر حرکتی امر واحدی است که اجزاء بالفعلی در آن یافت نمی شود .

۲- سیلان و امتداد آن در گستره زمان زیرا امر تدریجی بدون انطباق بر زمان تحقق نمی یابد و از اینروی حرکت از امور دفعی و موجودات ثابتی که خارج از ظرف زمان است انتزاع نمی گردد و به آنها نسبت داده نمی شود .

۳- انقسام آن تا بی نهایت همانگونه که هر امتدادی قابل قسمت تا بی نهایت می باشد حرکت نیز چنین است و هر یک از اجزاء بالقوه آن نسبت به جزء بالقوه بعدی متغیر و جزء بعدی نسبت به جزء قبلی متغیر الیه بشمار می رود

مشخصات حرکت

علاوه بر امور سه گانه فوق که از تامل در ذات حرکت بدست می آید و برای هر حرکتی ضرورت دارد امور دیگری نیز هست که می توان آنها را مشخصات حرکت نامید و با توجه به اختلاف آنها می توان انواع خاصی را برای حرکت در نظر گرفت و مهمترین آنها از این قرار است :

۱- بستر حرکت ممکن است موجودی دارای حیثیات متعدد قابل تغیری باشد مثلا ممکن است سیبی از درخت سقوط کند و حرکت مکانی در آن پدید آید چنانکه ممکن است رنگ آن تدریجا تغییر یابد یا به دور خودش بچرخد اما هر کدام از این حرکات بستر خاصی دارد که آن را از دیگر حرکات متمایز می سازد

مثلاـ بستر حرکت سیب از درخت به روی زمین مکان است و حرکت آن حرکت مکانی یا انتقالی یا حرکت در مقوله این می باشد و بستر تغیر تدریجی رنگ آن رنگ است و این حرکت در مقوله کیف بشمار می رود و بستر چرخش آن به دور خودش وضع است و این حرکت در مقوله وضع محسوب می شود .

۲- مدار حرکت ممکن است حرکت شی ء در بستر واحد به شکلهای گوناگونی انجام گیرد مثلا حرکت مکانی و انتقالی یک ستاره ممکن است به شکل دایره یا به شکل بیضی انجام پذیرد یا حرکت توپ از یک نقطه به نقطه دیگر ممکن است در خط مستقیم یا در خط منحنی واقع شود و از اینروی مفهوم دیگری را باید در نظر گرفت که اخص از مفهوم قبلی باشد و می توان آن را مدار حرکت نامید ولی باید توجه داشت که واژه مدار در اینجا معنایی وسیعتر از معنای لغوی محل دور زدن دارد چنانکه واژه منحنی در بعضی از علوم ریاضی معنایی وسیعتر از معنای معروفش دارد و منحنی نمایش تغیرات ممکن است بصورت خط مستقیم باشد .

۳- جهت حرکت حرکت شی ء در مدار واحد نیز ممکن است به صورتهای مختلفی انجام بگیرد مثلاـ حرکت فرفره به دور خودش در مدار دایره محیطش انجام می گیرد ولی ممکن است از راست به چپ یا از چپ به راست باشد و از اینروی باید مشخصه دیگری را برای حرکت در نظر گرفت و آن عبارت است از جهت حرکت . ۴ سرعت حرکت سرعت مفهومی است که از نسبت بین زمان حرکت و مسافت آن بدست می آید مثلا ممکن است جسمی فاصله مکانی معینی را در یک دقیقه

یا در دو دقیقه بپیماید و وجه امتیاز این دو حرکت سرعت آنها است .

۵- شتاب ممکن است سرعت حرکتی تدریجا افزایش یا کاهش یابد چنانکه ممکن است سرعت آن ثابت بماند در صورت اول حرکت تند شونده یا دارای شتاب مثبت و در صورت دوم کند شونده یا دارای شتاب منفی و در صورت سوم یکنواخت یا بی شتاب یا دارای شتاب صفر نامیده می شود .

۶- فاعل حرکت از جمله چیزهایی که موجب تعدد نوع حرکت می شود اختلاف نوع فاعل حرکت است مثلا حرکتی که از فاعل ارادی سرمی زند اختلاف نوعی با حرکتی دارد که از فاعل طبیعی پدید می آید هر چند ظاهر آنها تفاوتی نداشته باشد همچنین تعدد شخص فاعل موجب تعدد شخص حرکت می گردد چنانکه تعدد نیروهایی که متعاقبا از دو موتور هواپیما پدید می آید موجب تعدد حرکت آن می شود هر چند دو حرکت مزبور متصل و بدون فاصله زمانی باشد و بنظر سطحی حرکت واحدی بشمار آید

لوازم حرکت

فلاسفه شش چیز را از لوازم حرکت شمرده اند مبدا منتهی زمان مسافت موضوع متحرک فاعل محرک .

۱ و ۲- مبدا و منتهی برای لزوم مبدا و منتهی برای هر حرکتی به بعضی از تعریفات آن استناد شده است مثلا- لازمه خروج تدریجی از قوه به فعل این است که در آغاز قوه ای وجود داشته باشد و در پایان حرکت فعلیتی تحقق یابد پس می توان قوه و فعل را مبدا و منتهای حرکت بشمار آورد .

ولی بنظر می رسد که حرکت ذاتا اقتضائی نسبت به مبدا و منتهی ندارد و از اینروی فرض حرکت نامتناهی و بی آغاز و پایان فرض نامعقولی نیست چنانکه فلاسفه پیشین حرکت افلاک را ازلی و ابدی می شمرده اند

از اینروی برای تطبیق مبدا و منتهی بر حرکت آنها تکلفاتی انجام گرفته است و می توان گفت که مبدا و منتهی ویژه حرکات محدود است و لازمه محدودیت آنها می باشد نه لازمه حرکت بودن آنها چنانکه هر امتداد محدودی دارای مبدا و منتهایی است و شاید منشا معتبر دانستن مبدا و منتهی برای حرکت این است که خواسته اند بدین وسیله جهت حرکت را تعیین کنند .

به هر حال نمی توان مبدا و منتهی را از لوازم همه حرکات بشمار آورد .

لازم به تذکر است که کسانی که مبدا و منتهی را از لوازم حرکت شمرده اند آنها را داخل در متن حرکت ندانسته اند زیرا هر جزئی از حرکت امتدادی دارد و هر قدر کوچک فرض شود قابل تجزیه خواهد بود و بار دیگر باید برای آن جزئی آغازین در نظر گرفت و اگر جزئی از حرکت مبدا یا منتهای حرکت نامیده شود وصفی نسبی و اضافی برای آن خواهد بود .

اما قوه و فعل را مبدا و منتهای حرکت شمردن خالی از مسامحه نیست زیرا عنوانهای مبدا و منتهی از طرف حرکت انتزاع می شود و حکم نقطه را نسبت به خط و آن را نسبت به زمان دارد و حیثیتی عدمی بشمار می رود بخلاف قوه و فعل و بویژه فعلیت که نمی توان آنها را اموری عدمی انگاشت .

افزون بر این ضرورت لحاظ قوه و فعل در حرکت ثابت نیست و می توان گفت که برای انتزاع مفهوم حرکت در نظر گرفتن چیزی جز تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض لزومی ندارد و از اینروی وجه امتیاز دیگری برای نخستین تعریف حرکت تغیر تدریجی ثابت می شود .

۳- زمان قبلا اشاره شد که

تـدریجی بودن امری بـدون انطبـاق آن بر زمـان امکـان نـدارد و از اینروی امتـداد منطبق بر زمـان را از مقومات حرکت بشـمار آوردیم بلکه از این نظر که زمـان و حرکت از عـوارض تحلیلیه وجودهـای سـیال هسـتند می توان آنهـا را دو رویه یـک سـکه دانست .

۴- مسافت منظور فلاسـفه از مسافت حرکت مقوله ای است که حرکت به آن نسـبت داده می شود مانند نسبت حرکت وضعی به مقوله وضع و نسبت حرکت انتقالی به مقوله این .

مسافت ماننـد کانالی است که متحرک در آن جریان می یابـد و اگر فرض کنیم که امتداد حرکت قطع شود و سـکونی در آن پدیـد آیـد می توان گفت که جسم مزبور در آن کانـال قرار دارد و از اینروی مسـافت بر بستر حرکت منطبق می شود امـا میان مسافت و بستر حرکت می توان فرق ظریفی قائل شد و آن این است که بستر حرکت بر ماهیت نوعیه نیز اطلاق می شود که هر جزء بالقوه ای از حرکت فردی از آن بشـمار می رود اما مسافت در اصـطلاح معروف بر جنس عالی و مقوله اطلاق می شود و به منزله کانال وسیعی است که کانالهای جزئی را در بر می گیرد .

توضیح آنکه حرکت چنانکه دانستیم از امتداد وجود جوهر یا عرض در گستره زمان انتزاع می شود و ممکن است وجودی که منشا انتزاع حرکت می باشد در جریان حرکت تکامل یابد به گونه ای که از بخشی از آن ماهیت خاصی انتزاع شود و از بخش دیگر مـاهیتی دیگر مثلاـ اگر فرض کنیم که رنگ سـیب تـدریجا از سبزی به سـرخی تحول می یابـد از بخشـی از این حرکت ماهیت عرضی سبزی و از بخشی دیگر ماهیت عرضی سرخی انتزاع می گردد که دو

نوع از رنگ شمرده می شوند و رنگ نوعی از کیف محسوس و کیف محسوس نوعی از مقوله کیف بشمار می رود و مسافت این حرکت همان مقوله کیف است اما بستر حرکت در مورد تحول فردی از یک ماهیت نوعیه به فرد دیگری هم اطلاق می شود مثلا حرکت یکنواخت جسمی از مکانی به مکان دیگر مستلزم پدید آمدن انواعی از مقوله این نیست بلکه همواره فردی به فرد مشابه دیگری تبدیل می شود با صرف نظر از مسامحه ای که در تعبیر فرد در مورد اجزاء بالقوه حرکت وجود دارد و همچنین مسامحه ای که در اطلاق مقوله بر مفهوم انتزاعی این شده است .

به هر حال فلاسفه با توجه به اینکه تحول نوعی به نوع دیگر را در جریان حرکت جایز دانسته اند مقوله را بعنوان کانال کلی برای حرکت در نظر گرفته اند که هیچگاه حرکت از محدوده آن تجاوز نمی کند و آن را مسافت نامیده اند .

ناگفته نماند که بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را جایز بلکه لازم دانسته اند اما بنظر می رسد که اختلاف نوعی را تنها در مبدا و منتهای حرکت می توان در نظر گرفت زیرا انتزاع چند ماهیت از اجزاء بالقوه یک حرکت مستلزم این است که بتوان برای هر یک مرز مشخصی را در نظر گرفت و این نشانه آن است که حرکت مفروض در واقع ترکیبی از چند حرکت است هر چند بنظر سطحی حرکت واحدی تلقی می شود مثلا هر چند تحول رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی جریان واحدی بنظر می رسد اما اگر این رنگها و احیانا رنگهای دیگری که واسطه بین آنها است اختلاف نوعی

داشته باشند از مقاطع خاصی از این حرکت مفروض انتزاع می شوند و فرض مقاطع متعدد به منزله فرض پدید آمدن نقاط در خط و مستلزم گسستگی و تعدد آن است هر چند فاصله زمانی بین مقاطع مفروض نباشد .

۵- موضوع یکی دیگر از چیزهایی را که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته اند موضوع حرکت یا متحرک است اما باید دانست که واژه موضوع در علوم عقلی اصطلاحات متعددی دارد که معروفتر از همه یکی اصطلاح منطقی است که در برابر محمول بکار می رود و دیگری اصطلاح فلسفی است که در مورد جوهر از آن جهت که محل عرض قرار می گیرد استعمال می شود .

اما اصطلاح اول از معقولات ثانیه منطقی است و بر جزء اول از هر قضیه حملیه اطلاق می شود و حتی مفهوم اجتماع نقیضین در این قضیه اجتماع نقیضین محال است موضوع آن بشمار می رود و روشن است که موضوع به این اصطلاح ربطی به محل بحث ندارد .

و اما اصطلاح دوم مخصوص موضوعات اعراض است و اگر حرکت هم عرضی خارجی تلقی شود آنچنانکه شیخ اشراق پنداشته است نیازمند به چنین موضوعی خواهد بود ولی دانستیم که حرکت از قبیل اعراض خارجیه نیست بلکه از قبیل عوارض تحلیلیه وجود سیال است پس اثبات موضوع برای هر حرکتی تنها به اصطلاح سومی صحیح است که شامل منشا انتزاع عوارض تحلیلیه بشود و اما به اصطلاح معروف فلسفی تنها در مورد حرکات عرضی لازم است آن هم از جهت عرض بودن نه از جهت حرکت داشتن .

۶- فاعل یا محرک ششمین چیزی که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته اند محرک یا فاعل حرکت است ولی باید دانست

که فاعل بمعنای علت هستی بخش اختصاصی بحرکت ندارد و هر موجود معلولی نیازمند به علت فاعلی هستی بخش می باشد بلکه اساسا حرکت مابازاء عینی خاصی ورای وجود جوهر یا عرضی که از آن انتزاع می شود ندارد و این وجود جوهر یا عرض است که احتیاج به علت هستی بخش دارد و مفهوم حرکت از نحوه وجود آن انتزاع می گردد و جعل تالیفی به آن تعلق نمی گیرد و به دیگر سخن ایجاد جوهر یا عرض سیال عینا همان ایجاد حرکت جوهری یا عرضی است و اما فاعل طبیعی که ایجاد کننده و هستی بخش نیست و به یک معنی از علل اعدادی بشمار می رود مخصوص پدیده های مادی است که همگی آنها دارای نوعی تغیر و تحول و حرکت می باشند ولی چنین فاعلی را تنها برای حرکات عرضی می توان در نظر گرفت و در جای خودش بیان خواهد شد که حرکت جوهریه نیاز به چنین فاعلی ندارد

خلاصه

۱- مقومات حرکت عبارت است از :

الف- وحدت منشا انتزاع و بتبع آن وحدت خود حرکت .

ب- امتداد حرکت در طول زمان .

ج- قابلیت قسمت آن تا بی نهایت .

۲- بستر حرکت مفهومی است که قابل صدق بر همه مقاطع مفروض آن است .

۳- مدار حرکت عبارت است از محدوده معینی که حرکت در آن انجام می گیرد .

۴- جهت حرکت مفهومی است که از کیفیت ترتب اجزاء بالقوه آن بر یکدیگر انتزاع می شود مانند اینکه از راست به چپ یا بالعکس باشد .

۵- سرعت حرکت از نسبت بین زمان و مسافت آن بدست می آید .

۶- شتاب حرکت عبارت است از افزایش یا کاهش تدریجی سرعت آن و به لحاظ شتاب است که حرکت تقسیم به تند

شونده و کند شونده و یکنواخت می گردد .

۷- از مشخصات حرکت نوع فاعل آن است مانند حرکت ارادی و طبیعی .

۸- هر حرکت محدودی مبدا و منتهایی خواهد داشت اما اگر حرکتی نامتناهی باشد مبدا و منتهایی نخواهد داشت .

۹- مبـدا و منتهی مفاهیمی است که از طرف حرکت انتزاع می شود و بمنزله نقطه آغاز و پایان برای خط است و از اینروی قوه و فعل را نمی توان مبدا و منتهای حرکت دانست .

۱۰- برای انتزاع مفهوم حرکت کـافی است که تـدریجی بودن وجود جوهر یا عرض را در نظر بگیریم و لحاظ قوه و فعل برای آن ضرورتی ندارد .

۱۱- مبـدا و منتهی داخل در متن حرکت نیست و اگر برای حرکت جزء اول یا آخری را در نظر بگیریم می توانیم آنها را مبـدا و منتهای نسبی بشماریم .

۱۲- مسافت بمنزله کانالی است که شی ء متحرک در آن جریان می یابد و اصطلاح معروف آن مخصوص مقوله ای است که حرکت به آن نسبت داده می شود مانند مقوله وضع برای حرکت وضعی و مقوله این برای حرکت انتقالی .

۱۳- مـاهیتی که اجزاء بـالقوه حرکت افرادی از آن تلقی می شود را می توان بستر حرکت دانست بر خلاف مسافت که معمولا بر مقوله و جنس عالی اطلاق می شود .

۱۴- ممکن است موجود متحرک در جریان حرکت تکامل یابـد به گونه ای که از مبـدا آن ماهیتی انتزاع شود و از منتهای آن ماهیتی دیگر و در این صورت جنس آن دو ماهیت بستر رکت خواهد بود مانند جنس رنگ که بستر حرکت سیب از زردی به سرخی بشمار می رود .

۱۵- بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را نیز

جایز بلکه لازم دانسته اند اما بنظر می رسد که در چنین مواردی چندین حرکت بدون فاصله زمانی انجام می گیرد .

۱۶- موضوع به اصطلاح منطقی مربوط به قضیه است و به اصطلاح معروف فلسفی مخصوص اعراض خارجیه می باشد و حرکت از آن جهت که از عوارض تحلیلیه بشمار می رود موضوعی به این معنی نخواهد داشت و فقط می توان برای اعراضی که متصف به حرکت می شوند چنین موضوعی را در نظر گرفت اما اگر موضوع را بمعنایی در نظر بگیریم که شامل منشا انتزاع عوارض تحلیلیه بشود برای هر حرکت موضوع و متحرکی به این معنی لازم خواهد بود .

۱۷- فاعل هستی بخش برای هر معلولی لازم است اما حرکت وجودی مستقل از منشا انتزاعش ندارد تا فاعل هستی بخش برای آن لازم باشد .

۱۸- فاعل طبیعی برای حرکات عرضی لازم است ولی حرکت جوهریه نیازی به چنین فاعلی ندارد

درس پنجاه و هفتم

تقسیمات حرکت

شامل : مقدمه تقسیم حرکت بر اساس شتاب تکامل متحرک در اثر حرکت

مقدمه

دانستیم که مقومات حرکت در تمام حرکات وجود دارد و قابل تنوع و تفاوت نیست تا بر اساس اختلاف آنها بتوان اقسام مختلفی را برای حرکت در نظر گرفت اما مشخصات و لوازم حرکت کمابیش قابل تفاوت و تنوع است و می توان بر حسب اختلاف آنها اقسامی را برای حرکت اثبات کرد مثلا اختلاف مدار در حرکات انتقالی کاملا محسوس است و اشکال مختلفی که برای آن تصور می شود موجب تفاوت حرکات مربوطه می گردد ولی از یک سوی اختلاف مدارات انواع محصوری ندارد و از سوی دیگر نتیجه فلسفی خاصی بر این تنوع مترتب نمی شود از این روی تقسیم حرکات بر حسب اختلاف مدارات چندان فایده ای در بر نخواهد داشت .

همچنین جهات حرکات هر چند از نظر کلی قابل تقسیم به شش جهت اصلی معروف است اما اولا این اقسام قراردادی است و ثانیا تقسیم حرکات بر حسب اختلاف آنها فاقد ثمره فلسفی می باشد نیز سرعت حرکت مراتب بی شماری دارد اما این اختلاف مراتب تاثیری در تحلیل فلسفی آنها ندارد .

اما تقسیم حرکت بر حسب اختلاف فاعلها در واقع تابع اقسام فاعل است که در درس سی و هشتم به آنها اشاره شد و بطور کلی می توان حرکت را به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم کرد زیرا فاعلهای بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلی همه فاعلهای ارادی هستند و فاعلهای بالجبر و بالتسخیر هم حالات خاصی از آن بشمار می روند چنانکه فاعل قسری حالت خاصی از فاعل طبیعی محسوب می شود .

در میان همه ویژگیهای حرکت مهمترین چیزی که محور بحثهای فلسفی در

اقسام حرکت واقع شده بستر و مسافت حرکت است ولی قبل از آنکه به این مبحث بپردازیم سزاوار است بحث کوتاهی در باره تقسیم حرکت بحسب اختلاف شتاب داشته باشیم و ضمنا مسئله تکاملی بودن حرکت و رابطه آن را با شتاب مورد بررسی قرار دهیم

تقسیم حرکت بر اساس شتاب

اتومبیلی را در نظر بگیرید که عقربه کیلومتر شمار آن تدریجا از صفر به طرف یکصد کیلومتر در ساعت بالا می رود و مدتی روی این شماره می ایستد و سپس تدریجا به طرف صفر پایین می آید این اتومبیل در طول مدت حرکت خود از نقطه الف به نقطه ب انتقال می یابد که حرکتی انتقالی و در بستر مکان می باشد اما در این جریان دو تغییر تدریجی دیگر هم مشاهده می شود یکی تغییر سرعت از صفر به یک صد و دیگری تغییر آن از یک صد به صفر این تغییر نیز از نظر فلسفی مشمول تعریف حرکت است و می توان آن را نوعی حرکت کیفی بشمار آورد از این جهت که تند شدن و کند شدن دو کیفیت ویژه حرکت محسوب می شوند که عارض کمیت سرعت آن می گردند .

نظیر همین تغییر را در انواع دیگری از حرکت می توان در نظر گرفت و حتی یک حرکت کیفی از نظر دیگری می تواند متصف به حرکت کیفی دیگری شود مثلا فرض کنید که جسم بی رنگی تدریجا سیاهرنگ می شود و مدتی به همان حالت سیاهی باقی می ماند و سپس رنگ آن تدریجا می پرد و دوباره بی رنگ می گردد بی شک تغییر رنگ جسم حرکتی در مقوله کیف بشمار می رود اما ممکن است درجه سیاه شدن یا رنگ پریدن آن در همه اجزاء زمان یکنواخت نباشد و مثلا سرعت سیاه

شدن آن تدریجا افزایش یابد و سپس به همین منوال رو به کاهش برود این تغییر سرعت تغییر دیگری غیر از اصل تغییر رنگ است و از این روی می توان آن را حرکتی روی حرکت اول تلقی کرد چنانکه می توان حرکت یک نواخت را فاقد این تغییر دانست و آن را از نظر سرعت ثابت شمرد .

بنا بر این می توان حرکت را از یک دیدگاه یعنی از دیدگاه ثبات یا تغیر سرعت به سه قسم تقسیم کرد :

۱- حرکت یک نواخت و بی شتاب و دارای سرعت ثابت .

۲- حرکت تند شونده و دارای سرعت افزاینده یا دارای شتاب مثبت .

۳- حرکت کند شونده و دارای سرعت کاهنده یا دارای شتاب منفی .

وجود حرکت تند شونده و کند شونده و همچنین حرکت یک نواخت امری محسوس و غیر قابل انکار است و حتی می توان بعضی از مصادیق آنها مانند تغییر تدریجی افزایش و کاهش سرعت یا یکنواختی آن را در کیفیات و حالات نفسانی با علم حضوری دریافت و بدون تردید می توان کاهش سرعت حرکت را نوعی تنزل و ضعف و نقص تدریجی برای حرکت بحساب آورد و بدین ترتیب نوعی حرکت تضعفی و تنزلی را اثبات کرد .

در این جا است که ما با این سؤال روبرو می شویم که آیا وجود حرکت کند شونده منافاتی با بعضی از تعاریف حرکت مانند خروج تدریجی شی ء از قوه به فعل و کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است ندارد .

برای پاسخ به این سؤال باید دو جهت بحث را از یکدیگر تفکیک کرد یکی تکامل حرکت و دیگری تکامل موجود متحرک .

توضیح آنکه ممکن است متحرک در طول

حرکت خودش همواره به کمالات جدیدی دست یابد اما سرعت نایل شدن به این کمالات متفاوت باشد یعنی در بخشی از زمان سرعت تکامل رو به افزایش و در بخشی دیگر رو به کاهش و در بخش سومی ثابت و یک نواخت باشد و یکنواختی سرعت و حتی کاهش آن منافاتی با تکامل یافتن متحرک ندارد زیرا مثلا جسمی که آهنگ سیاه شدن آن کند می شود بالاخره در لحظه بعدی سیاهتر از لحظه قبلی خواهد بود گو اینکه تغییر رنگ آن کندتر انجام می پذیرد پس فرض اینکه حرکت موجب کمال بیشتری برای موجود متحرک باشد با فرض شتاب منفی برای سرعت تکامل هم منافاتی ندارد .

اما اگر کسی ادعا کند که هر حرکتی در همان حیثیت حرکت بودنش تکامل می یابد ادعای وی با پذیرفتن حرکت یک نواخت و حرکت بی شتاب سازگار نیست و روشن است که چنین ادعائی خلاف وجدان و بداهت می باشد و برای اثبات آن نمی توان به پاره ای از تعریفات حرکت استناد کرد علاوه بر اینکه تعریفات یاد شده هم چنین ادعائی را اثبات نمی کنند زیرا حد اکثر چیزی که از آنها می توان استفاده کرد این است که موجود متحرک در اثر حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می رسد و چنانکه اشاره شد تکامل یافتن متحرک منافاتی با نزولی بودن رعت حرکت ندارد .

و اما اینکه آیا هر حرکتی موجب تکامل متحرک می شود یا نه مسئله دیگری است که اینک به بررسی آن می پردازیم

تکامل متحرک در اثر حرکت

دانستیم که تکاملی بودن حرکت بمعنای شدت یافتن و شتاب گرفتن آن کلیت ندارد و هیچکدام از تعاریف حرکت هم اشعاری به این مطلب ندارد و اما بمعنای تکامل یافتن متحرک در اثر

حرکت ممکن است از دو تعریف یاد شده چنین استنباطی بشود که چون متحرک بواسطه حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می رسد ضرورتا هر حرکتی اشتدادی و موجب تکامل یافتن متحرک خواهد بود .

کسانی که چنین استنباطی را کرده اند خود را با مشکل بزرگی مواجه دیده اند و آن این است که بسیاری از اشیاء تدریجا رو به ضعف و پژمردگی و نابودی می روند و نه تنها حرکات و دگرگونیهای تدریجی آنها بر کمالشان نمی افزاید بلکه پیوسته از کمالاتشان می کاهد و آنها را به مرگ و نیستی نزدیک می کند چنانکه نباتات و حیوانات پس از گذراندن دوران رشد و شکوفایی وارد مرحله پیری و ناتوانی می شوند و حرکت ذبولی و نزولی آنها آغاز می گردد .

برای رهایی از این مشکل به این صورت چاره جویی کرده اند که اینگونه حرکات نزولی و انحطاطی همراه با حرکات موجودات رشد یابنده دیگری است مثلا سیبی که در اثر کرم زدگی فاسد می شود کرم درون آن رشد می یابد و حرکت حقیقی همان حرکت تکاملی کرم است که موجب کاهش کمالات سیب می گردد و پژمردگی و فاسد شدن آن حرکتی بالعرض می باشد .

ولی صرف نظر از اینکه توام بودن حرکت نزولی یک متحرک با حرکت اشتدادی متحرک دیگر در همه موارد قابل اثبات نیست نمی توان تغییر تدریجی موجود رو به کاهش را نادیده گرفت و از آن بعنوان حرکت بالعرض یاد کرد و بالاخره این سؤال باقی می ماند که این سیر نزولی تدریجی در موجود کاهش یابنده از نظر فلسفی چه مفهومی دارد .

و اما اتکاء کردن بر تعریفهای یاد شده برای نفی حرکت غیر تکاملی نمی تواند پاسخگوی وجود غیر قابل انکار آن

باشد و بفرض اینکه مفاد این تعریفها قابل انطباق بر حرکت نزولی نباشد باید در صحت و کلیت آنها تردید کرد نه اینکه با استناد به آنها دست به توجیهات غیر قابل قبولی زد ولی در عین حال می توان برای تعریفهای مذکور هم تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد .

توضیح آنکه همچنانکه در درس پنجاه و دوم بیان شد قوه و فعل دو مفهوم اضافی هستند که از ملاحظه تقدم موجودی بر موجود دیگر و مشتمل بودن موجود دوم بر کل یا جزئی از موجود اول انتزاع می شود و این معنی به هیچ وجه مستلزم کاملتر بودن کل موجود دوم از کل موجود اول نیست همچنین حرکت را کمالی مقدمی برای رسیدن به کمال اصلی انگاشتن مستلزم بقاء همه کمالات سابق در موجود لاحق نمی باشد زیرا ممکن است لازمه حرکت و رسیدن به کمالی که نتیجه آن بشمار می رود این باشد که متحرک بعضی از کمالات خودش را از دست بدهد و کمالی که در اثر حرکت برایش حاصل می شود مساوی با کمال از دست رفته و یا حتی ضعیفتر از آن باشد .

پس تطبیق تعریف ارسطو بر انواع حرکت مستلزم این نیست که کمالی که در اثر رکت حاصل می شود از نظر مرتبه وجودی بر کمالی که از دست متحرک می رود برتری و فزونی داشته باشد و در نتیجه موجود متحرک در مقام مقایسه با وضع و موقعیت سابق لزوما کاملتر گردد .

ولی اساسا تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال در تعریف حرکت لزومی ندارد زیرا این مفاهیم که خودشان نیاز به توضیح و تفسیر دارند نمی توانند

ابهامی را از حرکت بزدایند .

آیا براستی می توان پذیرفت که هر جسمی که از مکانی به مکان دیگری منتقل می شود واقعا کاملتر می گردد و به کمال جدیدی برتر از کمالی که داشته است دست می یابد و آیا براستی می توان اثبات کرد که پژمردگی و سیر نزولی هر نبات و حیوانی نتیجه تکامل موجود دیگری است .

ممکن است سؤال شود که اگر حرکت موجب افزایش کمال متحرک نمی شود چرا متحرک آن را انجام می دهد و چه انگیزه ای برای انجام آن می تواند داشته باشد .

پاسخ این است که اولا ـ هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه متحرک نیست چنانکه در مورد حرکات طبیعی و قسری گفته شد و ثانیا موجود با شعور هم ممکن است برای رسیدن به لذتی واقعی یا خیالی حرکتی را انجام دهد که موجب از دست رفتن کمالات ارزشمندتری گردد یا به جهت غفلت از این نتیجه قهری و یا به جهت علاقه شدید به لذت مورد نظر و به هر حال عقلائی نبودن و حکیمانه نبودن چنین حرکتی بمعنای محال بودن آن نخواهد بود .

ممکن است گفته شود که اگر برآیند حرکات جهان مثبت نباشد و نتیجه مجموع آنها حصول کمالات بیشتری برای موجودات این جهان نباشد آفریدن چنین جهانی لغو و بیهوده خواهد بود .

پاسخ این است که ما بر اساس حکمت الهی ثابت می کنیم که آفرینش جهان عبث و بیهوده نیست و نتایج حکیمانه ای بر آن مترتب می شود ولی لازمه مثبت بودن برآیند نتایج حرکات این نیست که هر حرکتی ضرورتا تکاملی و موجب حصول کمال بیشتری برای خود متحرک باشد .

حاصل آنکه تکامل یافتن هر متحرکی در اثر حرکت به این معنی

که کمال جدید از نظر مرتبه وجودی بر کمال سابق فزونی و برتری داشته باشد دلیلی ندارد و تجارب بی شمار نشان می دهد که نه تنها حرکت یک نواخت بلکه حرکت نزولی و تضعفی هم وجود دارد به این معنی که متحرک تدریجا کمالات موجود را از دست بدهد یا کمالاتی را واجد شود که برتر از کمال از دست رفته نباشد و اگر بعضی از تعریفات قابل انطباق بر چنین حرکاتی نباشد باید آن را دلیل بر عدم جامعیت آنها بحساب آورد و تنها تکاملی بودن هر حرکت را به این معنی می توان پذیرفت که موجود متحرک به یک امر وجودی دست می یابد که قبلا فاقد شخص آن بوده است هر چند قبلا شخص دیگری مماثل و یا کاملتر از آن را داشته است چنانکه نظیر آن درباره رابطه قوه و فعل گفته شد

خلاصه

۱- حرکت را می توان بر اساس اختلاف انواع فاعل به دو نوع طبیعی و ارادی تقسیم کرد .

۲- مهمترین محور تقسیم حرکت بستر و مسافت آن است .

۳- حرکت را می توان از نظر تغیر یا ثابت بودن سرعت به سه قسم تقسیم کرد الف حرکت یک نواخت و بی شتاب .

ب- حرکت تند شونده و دارای سرعت افزاینده .

ج- حرکت کند شونده و دارای سرعت کاهنده .

۴- تغیر تدریجی سرعت حرکت را می توان حرکت دیگری روی حرکت اول تلقی کرد که مبدا آن درجه خاصی از سرعت و منتهای آن درجه دیگری از آن و بستر حرکت خود سرعت می باشد .

۵- این اقسام سه گانه را با علم حضوری در مورد کیفیات نفسانی می توان دریافت و در سایر اشیاء به کمک حس می توان اثبات کرد .

۶-

تکاملی دانستن هر حرکت به این معنی که خود حرکت از حیثیت حرکت بودنش شدت و شتاب یابد مستلزم انکار حرکات یک نواخت و کند شونده است .

۷- حرکت یک نواخت و کند شونده منافاتی با تکامل متحرک ندارد چنانکه وقتی آهنگ سیاه شدن جسمی کند هم می شود بالاخره بر سیاهی آن افزوده می گردد .

۸- هیچیک از تعاریف حرکت منافاتی با وجود حرکت یک نواخت و کند شونده ندارد زیرا حد اکثر چیزی که از آنها استفاده می شود حصول کمال و فعلیت جدید برای متحرک است و این معنی در حرکات یک نواخت و کند شونده هم حاصل است .

۹- اما ممکن است از بعضی از تعاریف حرکت چنین استنباط شود که متحرک باید در اثر حرکت کاملتر شود بطوری که موقعیت آن بعد از حرکت بر موقعیت آن قبل از حرکت برتری داشته باشد .

۱۰- بر اساس این استنباط حرکت نزولی حرکتی بالعرض و نتیجه حرکت تکاملی موجود دیگر شمرده شده است .

۱۱- اولا توام بودن هر حرکت نزولی با حرکت تکاملی موجود دیگر قابل اثبات نیست .

۱۲- ثانیا تکاملی بودن حرکت دیگر موجب نفی حقیقت حرکت از سیر نزولی نمی شود و این سؤال باقی می ماند که سیر نزولی از نظر فلسفی چه مفهومی دارد .

۱۳- تکیه کردن بر بعضی از تعریفها برای نفی حرکت غیر تکاملی موجه نیست و بفرض اینکه تعاریف مزبور شامل حرکت نزولی نشود باید صحت آنها را مورد تردید قرار داد .

۱۴- برای تعاریف یاد شده می توان تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد به این صورت که لازمه حرکت رسیدن متحرک به فعلیت جدیدی است هر چند

ملازم با از دست رفتن فعلیت مساوی یا کاملتری باشد نیز کمال بودن حرکت و نتیجه آن منافاتی با از دست رفتن کمال مساوی یا برتری ندارد .

۱۵- ولی اساسا تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال در تعریف حرکت لزومی ندارد و بهترین تعریف آن همان تغیر تدریجی است .

۱۶- هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه نیست تا گفته شود که اگر متحرک تکامل نیابد انگیزه ای برای حرکت نخواهد داشت .

۱۷- حتی موجود با شعور و با انگیزه هم ممکن است حرکتی را به انگیزه لذتی انجام دهد که مستلزم از دست دادن کمال ارزشمندتری باشد .

۱۸- بر اساس حکمت الهی می توان اثبات کرد که مجموعا حرکات جهان به کمالات ارزنده تری می انجامد اما معنای آن تکامل یافتن هر متحرک در اثر حرکت نیست .

۱۹- تکاملی بودن هر حرکت را تنها به این معنی می توان پذیرفت که در هر حرکتی شخص کمال امر وجودی جدیدی تحقق می یابد هر چند مساوی با شخص کمال سابق و یا پست تر از آن باشد .

۲۰- شبهه تکاملی بودن هر حرکت در اثر تفسیر نا درست برای رابطه قوه و فعل نشات گرفته است

درس پنجاه و هشتم

حرکت در اعراض

شامل : مقدمه حرکت مکانی حرکت وضعی حرکت کیفی حرکت کمی

مقدمه

حرکاتی که عموم مردم می شناسند حرکات مکانی و وضعی است مانند حرکت انتقالی زمین به دور خورشید و حرکت وضعی آن حول محور خودش اما فلاسفه مفهوم حرکت را به هر گونه تغییر تدریجی توسعه داده و دو نوع دیگر از حرکت را اثبات کرده اند یکی حرکت کیفی مانند تغییر تدریجی حالات و کیفیات نفسانی و رنگ و شکل اجسام و دیگری حرکت کمی مانند اینکه درخت تدریجا رشد می یابد و بر مقدارش افزوده می شود و بدین ترتیب حرکت را بر حسب مقوله ای که به آن نسبت داده می شود به چهار قسم تقسیم کرده اند که همگی آنها به مقولات عرضی نسبت داده می شوند حرکت مکانی حرکت وضعی حرکت کیفی حرکت کمی .

فلاسفه پیشین حرکت در جوهر را جایز نمی دانسته اند و تنها از بعضی از فلاسفه یونان باستان سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت در جوهر می باشد در میان فلاسفه اسلامی مرحوم صدر المتالهین حرکت در جوهر را تصحیح و دلایل متعددی بر

وجود آن اقامه کرد و از زمان وی مسئله حرکت جوهریه در میان فلاسفه اسلامی شهرت یافت .

ما در اینجا نخست به بررسی اقسام چهارگانه حرکت عرضی می پردازیم و سپس حرکت جوهریه را بصورت مستقلی مورد بحث قرار خواهیم داد

حرکت مکانی

چنانکه اشاره شد محسوسترین انواع حرکت حرکت مکانی است که بستر آن مکان اجسام می باشد و فلاسفه مقوله این را بعنوان مسافت آن معرفی کرده اند ولی همچنانکه قبلا گفته شد مقوله این مانند دیگر مقولات نسبی ماهیت نوعی یا جنسی نیست بلکه مفهومی است اضافی و نسبی که از نسبت شی ء به مکان انتزاع می شود و خود مکان هم از عوارض تحلیلیه اجسام

است و مابازاء عینی نـدارد و در واقع مکان هر چیزی جزئی از حجم کل جهان مادی است که جـداگانه در نظر گرفته می شود نه اینکه وجود منحـازی داشـته باشـد . به هر حـال حرکت مکـانی یا ارادی است ماننـد اینکه انسان به اراده خودش از جایی به جـای دیگر منتقـل شود و یـا غیر ارادی است ماننـد حرکـات مکـانی اجسـام بی جان حرکت غیر ارادی به نوبه خود به حرکت طبیعی و قسری منقسم می گردد زیرا یا مقتضای طبیعت شی ء است و یا در اثر نیروی قاسری پدید می آید .

اما حرکت ارادی که مسـتند به نفس اراده کننده می باشد در واقع فعلی است تسـخیری که بدون واسـطه از نفس سـر نمی زند بلکه نفس حیوان و انسان یک عامل طبیعی را برای تحریک بـدن یا جسم دیگری بکار می گیرد پس فاعل قریب و بی واسـطه حرکت ارادی هم طبیعت است .

از سوی دیگر حرکت قسـری هم خواه مستند به قاسر باشد چنانکه ما آن را تایید کردیم و خواه مستند به مقسور آنچنانکه اکثر فلاسـفه قائل شده اند بالاخره از طبیعت جسم صادر می شود پس هر حرکتی مسـتند به طبیعت می باشد و بر این اساس طبیعت به عنوان مبـدا فـاعلی برای حرکت اجسام معرفی شـده است به دیگر سـخن هر حرکتی مبـدا میلی دارد که یا از خواص طبیعت جسم است و یا به واسطه تاثیر طبیعت دیگری در آن پدید می آید .

فلاسـفه پیشین برای مبدا میل در اجسام متحرک بیاناتی داشته اند که در درس سی و هشتم به بعضی از آنها اشاره شد ولی این بیانات مبتنی بر فرضیه های علوم طبیعی سابق بوده و با نظریات علمی

جدید وفق نمی دهد اما بطور کلی می توان گفت که حرکت اجسام از دو حال خارج نیست یا مقتضای طبیعت موجود متحرک است و در این صورت تا مانعی برای آن پدید نیاید ادامه می یابد و یا ذات موجود متحرک اقتضائی برای حرکت ندارد بلکه در اثر عامل خارجی تحقق می یابد و اگر آن عامل خارجی هم ذاتا اقتضائی نسبت به حرکت نداشته باشد عامل دیگری خواهد داشت و سرانجام به یک عامل مادی منتهی خواهد شد که ذاتا اقتضای حرکت داشته باشد این عامل قابل انطباق بر چیزی است که در فیزیک جدید بنام انرژی نامیده می شود و انتقال انرژی به اجسام است که موجب حرکت آنها می گردد ولی باید توجه داشت که اعتبار این تطبیق هم در گرو اعتبار نظریه علمی مربوط است اما وجود عامل طبیعی که ذاتا اقتضای حرکت داشته باشد نظریه ای است فلسفی که صحت و سقم نظریات علمی تغییری در آن پدید نمی آورد

حرکت وضعی

تقریبا همه آنچه در باره حرکت مکانی گفته شد در باره حرکت وضعی هم جاری است و اساسا می توان حرکت وضعی را به حرکت مکانی باز گرداند زیرا هر چند در حرکت وضعی مکان کل جسم تغییری نمی یابد ولی اجزاء جسم متحرک تدریجا جابجا می شوند و مثلا جزئی که در سمت راست واقع شده به سمت چپ می رود یا جزئی که در بالا واقع شده به پائین می آید .

سخن در باره مقوله بودن وضع هم نظیر مقوله این است و تقسیم حرکت وضعی به ارادی و غیر ارادی هم نظیر تقسیم حرکت مکانی به این اقسام می باشد .

نکته قابل توجه این است که فلاسفه حرکت دوری را مقتضای

طبیعت نمی دانند و نظیر آن در فیزیک جدید گفته می شود که حرکت در غیر خط مستقیم برآیند چند نیرو می باشد و قضاوت نهائی در این گونه مسائل به عهده علوم تجربی است

حرکت کیفی

سومین مقوله ای که حرکت در آن اثبات شده مقوله کیف است که با توجه به انواع آن می توان اقسام جزئی تری را برای حرکت کیفی در نظر گرفت مانند حرکت در کیف نفسانی و حرکت در کیفیات محسوسه و حرکت در کیفیات مخصوص به کمیات و حرکت در کیف استعدادی .

اما حرکت در کیف نفسانی از قطعی ترین اقسام حرکت کیفی بلکه یقینی ترین نوع حرکت است زیرا با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شود مثلاـ هر کسی در درون خود می یابد که نسبت به چیزی یا شخصی علاقه و محبت پیدا می کند و تدریجا علاقه اش شدت می یابد یا نسبت به چیزی یا کسی کراهت و نفرت پیدا می کند و تدریجا کراهتش شدت می یابد و یا بر عکس حالت غضب و عصبانیت شدیدی پیدا می کند و تدریجا رو به کاهش می نهد یا حالت انبساط و شادی شدیدی پیدا می کند و تدریجا از بین می رود این تغییرات تدریجی از دیدگاه فلسفی حرکت شمرده می شود .

نظیر این حرکات را در کیفیات محسوسه مانند رنگها می توان در نظر گرفت ولی می دانیم که حقیقت رنگ و کیفیت شدت و ضعف یافتن آن هنوز هم در میان فیزیکدانان محل بحث و گفتگو است و از این جهت وجود این قسم از حرکت کیفی به اندازه قسم سابق یقینی نخواهد بود .

قسم سوم از حرکت کیفی حرکت در اشکال است چنانکه اگر دو سر نخی را که در امتداد خط مستقیم قرار گرفته است تدریجا

بهم نزدیک کنیم به گونه ای که بحالت انحناء در آید در اینجا سطح مستوی و خط مستقیم آن اگر دارای خط بالفعلی باشد تدریجا بصورت منحنی در می آید ولی اگر این تبدیل شدن واقعا تدریجی باشد تابع حرکت وضعی خود نخ یا حرکت مکانی اجزاء آن خواهد بود .

یکی دیگر از مصادیق این نوع از حرکت کیفی را می توان تند شدن و کند شدن هر حرکتی دانست از این جهت که کیفیتی مخصوص به کمیت سرعت آن است چنانکه در درس قبلی توضیح داده شد .

قسم چهارم از حرکت کیفی حرکت در کیفیت استعدادی و شدت و ضعف یافتن تدریجی آن است اما در درس چهل و هشتم روشن شد که مفهوم استعداد از قبیل مفاهیم انتزاعی است که از کم و زیاد شدن شرایط تحقق یک پدیده انتزاع می شود بنا بر این در صورتی که تحقق شرایط واقعا تدریجی باشد می توان حرکت در کیف استعدادی را مفهومی منتزع از چند حرکت تلقی کرد چنانکه اگر فرض شود که تحقق پدیده ای تنها منوط به یک شرط باشد و شرط مزبور هم واقعا بصورت تدریجی حاصل گردد می توان حرکت در کیف استعدادی را در چنین موردی مفهومی منتزع از حرکت همان شرط بحساب آورد

حرکت کمی

حرکت در مقوله کمیت یا در کمیت منفصل و عدد فرض می شود و یا در کمیت متصل و مقدار جسم متحرک اما عدد علاوه بر اینکه وجود حقیقی ندارد تغییر تدریجی هم برای آن معنی ندارد زیرا تغییر در عدد تنها بوسیله افزایش و کاهش واحد یا واحدهایی حاصل می شود و این افزایش و کاهش بصورت دفعی پدید می آید هر چند احیانا متوقف بر

مقدمات تدریجی و حرکات مکانی باشد .

و اما حرکت در کمیت متصل اگر در خط فرض شود تغیرات آن تابع تغیرات سطح است و تغیر سطح هم به نوبه خود تابع تغیر حجم می باشد و تا حجم چیزی افزایش یا کاهش نیابد مقدار سطوح و خطوط آن هم افزایش و کاهش نمی یابد .

اما افزایش حجم یا در اثر ضمیمه شده جسم دیگری حاصل می شود و یا در اثر انبساط و امتداد اجزاء خود آن و همچنین کاهش حجم جسم یا در اثر جدا شدن بخشی از آن روی می دهد و یا در اثر فشردگی اجزاء موجود در آن اما تغییری که در اثر تجزیه و ترکیب و اتصال و انفصال حاصل می شود معمولا تغییری دفعی است هر چند مقدمات آن تدریجا تحقق یابد ولی می توان موردی را برای تجزیه و ترکیب تدریجی در نظر گرفت به این صورت که مثلا دو مایعی را که هر کدام علی الفرض دارای وحدت شخصی حقیقی باشند تدریجا روی هم بریزیم به طوری که تدریجا با یکدیگر ممزوج شده بصورت مایع واحد شخصی دیگر در آید اما با توجه به اینکه هر مایعی مرکب از ملکولهای بی شماری است اثبات وحدت شخصی برای هر یک از دو مایع مفروض و همچنین برای مجموع مرکب از آنها بسیار دشوار است و در حقیقت اینگونه تجزیه و ترکیبها مجموعه ای از اتصالات و انفصالات آنی است که به دنبال حرکت مکانی اجزاء پدید می آید .

اما افزایش و کاهش حجم جسم در اثر گسترش یا فشردگی اجزاء آن در واقع تعبیر دیگری از حرکات مکانی و وضعی ملکولها و اتمهای آن است مثلا هنگامی

که آب به جوش می آید و تبدیل به بخار می شود بر حجم آن افزوده می گردد ولی این افزایش حجم بر حسب آنچه فیزیکدانان اثبات کرده اند چیزی جز دور شدن ملکولهای آب از یکدیگر نیست و همچنین تبدیل شدن بخار به آب و گاز به مایع هم چیزی جز نزدیک شدن آنها به یکدیگر نمی باشد .

از این روی مصداق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته اند که هر چند با ضمیمه شدن اجسام دیگری مانند آب و مواد غذائی حاصل می شود ولی علی الفرض هر کدام دارای صورت نوعیه واحدی هستند که مقدار آن تدریجا افزایش می یابد .

اما بنظر می رسد که اثبات حرکت کمی حقیقی در این گونه موارد هم مشکل است زیرا بدون شک رشد نباتی در اثر انضمام مواد خارجی است که از خارج با حرکت مکانی به درون آنها منتقل می شود و اتصال و انفصال اجزاء آنها بصورت دفعی پدید می آید چنانکه دو جسمی که به طرف یکدیگر حرکت می کنند یا یکی از آنها بسوی دیگری می رود گر چه تدریجا بهم نزدیک می شوند اما اتصال آنها در یک آن و بدون فاصله زمانی انجام می پذیرد و بعد از آنکه اجزاء جدید در جای خود قرار گرفتند هر چند فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیولوژیکی آنها تدریجا انجام می گیرد اما دلیلی وجود ندارد که صورت نوعیه درخت یا حیوان هم تدریجا گسترش یابد تا اینکه جزء جدید را فرا گیرد و جای چنین احتمالی هست که تبدیل کمیت سابق به کمیت جدید بصورت دفعی و از قبیل کون و فساد باشد نه بصورت تدریجی و از قبیل حرکت در کمیت .

حاصل آنکه اثبات حرکت

در کیمیت بمراتب مشکلتر از سایر اقسام حرکت می باشد و چنین احتمالی وجود دارد که آنچه حرکت در کمیت نامیده می شود در واقع مجموعه ای از حرکات مکانی و اتصالات و انفصالات آنی یا کون و فسادهای دفعی باشد

خلاصه

۱- حرکت مکانی محسوسترین انواع حرکت است و فلاسفه مقوله این را مسافت آن دانسته اند ولی باید توجه داشت که مفهوم این مانند دیگر مفاهیم نسبی از قبیل مفاهیم ماهوی نیست همچنین مکان از عوارض تحلیلیه وجود جسم بشمار می رود .

۲- حرکت مکانی را می توان به ارادی و غیر ارادی و حرکت غیر ارادی را به طبیعی و قسری تقسیم کرد ولی فلاسفه فاعل قریب در همه این اقسام را طبیعت دانسته اند .

۳- بطور کلی می توان گفت یا اینکه حرکت مقتضای ذات موجود متحرک است و یا در اثر عامل خارجی پدید می آید و ناچار به عاملی منتهی می شود که ذاتا اقتضای حرکت را داشته باشد و می توان انرژی را مصداق این عامل بحساب آورد .

۴- حرکت وضعی در واقع همان حرکت مکانی اجزاء متحرک و جابجا شدن آنها است و از این روی همه احکام حرکت مکانی را خواهد داشت .

۵- فلاسفه حرکت دوری را مقتضای طبیعت نمی دانند نیز فیزیکدانان حرکت در غیر خط مستقیم را برآیند چند نیرو می شمارند .

۶- حرکت کیفی را می توان بر حسب اقسام کیفیت به چهار قسم جزئی تقسیم کرد .

۷- حرکت در کیف نفسانی قطعی ترین انواع حرکت بشمار می رود زیرا با علم حضوری درک می شود .

۸- حرکت در کیفیات محسوسه نیازمند به براهین تجربی است .

۹- حرکت در شکلهای هندسی و کیفیت خط و سطح و حجم تابع حرکت وضعی و مکانی

اجسام است .

۱۰- تند شدن و کند شدن حرکات را می توان نوعی حرکت در کیفیت مخصوص به کمیت تلقی کرد از این نظر که به کمیت سرعت نسبت داده می شود .

۱۱- حرکت در کیف استعدادی حرکتی حقیقی نیست زیرا مابازاء عینی ندارد ولی در صورتی که منشا انتزاع آن واقعا تدریجی التحقق باشد می توان حرکت در کیف استعدادی را تعبیری از حصول تدریجی آن بحساب آورد .

۱۲- تغیرات عدد دفعی است و حرکت در آنها معنی ندارد .

۱۳- تغیرات خطوط و سطوح تابع تغیرات حجم می باشد .

۱۴- اگر تغیر حجم در اثر تجزیه و ترکیب حاصل شود در واقع دفعی خواهد بود گر چه بنظر سطحی امری تدریجی تلقی گردد .

۱۵- اگر تغیر حجم در اثر گسترش و فشردگی اجزاء و بدون انضمام جزء یا انفکاک جزئی حاصل شود منوط به حرکت مکانی اجزاء خواهد بود .

۱۶- فلاسفه مصداق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته اند که بعد از حرکت مکانی اجزاء جدید و تحولات کیفی آنها حاصل می گردد اما اثبات اینکه صورت نوعیه تدریجا گسترش کمی می یابد در گرو برهان است

درس پنجاه و نهم

حرکت در جوهر

شامل : مقدمه شبهه منکرین حرکت در جوهر حل شبهه دلایل وجود حرکت در جوهر

مقدمه

چنانکه اشاره شد فلاسفه پیشین اعم از مشائی و اشراقی حرکت را ویژه اعراض می دانسته اند و نه تنها حرکت در جوهر را اثبات نمی کرده اند بلکه آن را امری محال می پنداشته اند از فلاسفه یونان باستان هم کسی را نیافته ایم که صریحا حرکت در جوهر را مطرح و آن را اثبات کرده باشد تنها از هراکلیتوس سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت جوهریه است و حد اکثر به کسانی از فلاسفه و متکلمین اسلامی و غیر اسلامی که قائل به آفرینش مستمر و نو به نو بوده اند نیز می توان گرایش به حرکت جوهریه را نسبت داد اما کسی که صریحا این مسئله را عنوان کرد و بر خلاف فیلسوفان بنام جهان شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد فیلسوف عظیم اسلامی صدر المتالهین شیرازی بود .

ما در اینجا نخست به بیان شبهه منکرین حرکت در جوهر و حل آن می پردازیم سپس نظریه صدر المتالهین و دلایلی را که

وی برای اثبات آن اقامه کرده است بیان می کنیم

شبهه منکرین حرکت در جوهر

سخنان کسانی که حرکت در جوهر را محال می پنداشته اند بر این محور دور می زند که یکی از لوازم بلکه مقومات هر حرکتی وجود متحرك و به اصطلاح موضوع حرکت است چنانکه وقتی می گوییم کره زمین به دور خودش و به دور خورشید می چرخد یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحول می یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان رشد و نمو می کند در همه این موارد ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجا دگرگون می شود اما اگر بگوییم خود ذات هم ثباتی ندارد و همانگونه که صفات و اعراض آن دگرگون می شوند جوهر آن

هم تحول می یابد این دگرگونی را به چه چیزی نسبت بدهیم و به دیگر سخن حرکت در جوهر حرکتی بی متحرک و صفتی بی موصوف خواهد بود و چنین چیزی معقول نیست

حل شبهه

خاستگاه این شبهه نارسایی تحلیلی است که در باره حرکت انجام داده اند و در نتیجه بعضی مانند شیخ اشراق آگاهانه و بعضی دیگر ناخود آگاه آن را از اعراض خارجیه بشمار آورده اند و از این روی برای آن موضوع و موصوف عینی مستقلی را لازم دانسته اند که در جریان حرکت باقی و ثابت باشد و حرکت و دگرگونی بعنوان عرض و صفتی به آن نسبت داده شود .

اما همچنانکه قبلا روشن شد حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است نه عرضی در کنار سایر اعراض و به دیگر سخن مفهوم حرکت از قبیل مفاهیم ماهوی نیست بلکه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و بعبارت سوم حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است نه از اعراض خارجیه موجودات و چنین مفهومی نیاز به موضوع به معنایی که برای اعراض اثبات می شود ندارد و تنها می توان منشا انتزاع آن را که همان وجود سیال جوهری یا عرضی است موضوع آن بشمار آورد به معنایی که موضوع به عوارض تحلیلیه نسبت داده می شود یعنی موضوعی که وجود خارجی آن عین عارض است و انفکاک بین آنها جز در ظرف تحلیل ذهن محال است .

بنا بر این هنگامی که می گوییم جوهری دگرگون می شود مانند آن است که بگوئیم رنگ سیب و نه خود سیب تغییر می یابد و روشن است که در جریان تحول رنگ رنگ ثابتی وجود ندارد که تحول به آن نسبت داده شود و

حتی موضوع مستقلی که به حرکات عرضی نسبت داده می شود به لحاظ عرض بودن است نه به لحاظ حرکت بودن و از این روی اگر اعراض مورد حرکت ساکن هم باشند نیازمند به موضوع خواهند بود چنانکه رنگ سیب خواه ثابت باشد و خواه در حال تغییر نیازمند به خود سیب می باشد .

حاصل آنکه حرکت و ثبات دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت هستند و چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند و همچنانکه وصف ثبات عرضی نیست که در خارج عارض موجودی شود به گونه ای که صرف نظر از عروض آن متصف به عدم ثبات باشد وصف حرکت هم عرضی خارجی نیست که بر وجود خاصی عارض شود به گونه ای که صرف نظر از عروض آن متصف به ثبات و عدم حرکت باشد و به تعبیر اصطلاحی عوارض تحلیلیه نیازی به موضوع مستقلی ندارند بلکه وجود آنها عین وجود معروضشان می باشد .

شایسته است در اینجا به نکته ظریفی اشاره کنیم که بنا بر اصالت وجود باید حرکت را بعنوان عارض تحلیلی به وجود نسبت داد و نسبت دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض نسبتی بالعرض می باشد

دلایل وجود حرکت در جوهر

مرحوم صدر المتالهین برای اثبات حرکت جوهریه به سه صورت استدلال کرده است :

۱- نخستین دلیل وی بر حرکت جوهریه از دو مقدمه تشکیل می شود یکی آنکه تحولات عرضی معلول طبیعت جوهری آنها است و مقدمه دوم آنکه علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد نتیجه آنکه جوهری که علت برای حرکات عرضی بشمار می رود باید متحرک باشد .

اما مقدمه اول همان اصل معروفی است که در درس قبلی به آن اشاره شد یعنی

فاعل قریب و بی واسطه همه حرکات طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیما نمی توان به فاعل مجرد نسبت داد .

و اما مقدمه دوم به این صورت قابل توضیح و تبیین است که اگر علت قریب و بی واسطه معلول امر ثابتی باشد نتیجه آن هم امر ثابتی خواهد بود و برای تقریب به ذهن می توان از این مثال بهره گرفت که اگر چراغی در مکانی ثابت باشد نوری که از آن می تابد تا شعاع خاصی را روشن می کند اما اگر چراغ حرکت کند روشنایی آن هم تدریجا گسترش می یابد و به پیش می رود پس جریان اعراض متحرک که در گستره زمان پیش می روند نشانه این است که علت آنها همراه خود آنها جریان دارد .

ممکن است سؤال شود که اگر طبیعت جوهری ذاتا متحرک است پس چرا گاهی معلولات آن که همان اعراض باشند ساکن و بی تحرک هستند و چرا نمی توان سکون اعراض را دلیل بر سکون طبیعت جوهری دانست .

از این سؤال به این صورت می توان پاسخ داد که طبیعت جوهری علت تامه حرکت نیست بلکه تاثیر آن منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکات عرضی هم تحقق می یابد و حرکت فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی می باشد هر چند فاعل آن علت تامه برای انجام آن نباشد بر خلاف سکون که امری عدمی عدم ملکه حرکت است و نمی توان آن را فعلی نیازمند به فاعل بحساب آورد .

از سوی دیگر ممکن است سؤال شود که قائلین به حرکت جوهریه هم ناچارند حرکت در جوهر را به فاعل مجردی نسبت دهند که ثابت و غیر قابل تغیر و حرکت است پس چرا

استناد حرکات عرضی را به جوهر ثابت صحیح نمی دانند .

پاسخ این است که حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی بخش می باشد و ایجاد جوهر عینا همان ایجاد حرکت جوهری است ولی ایجاد جوهر عین ایجاد اعراض و حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که به طبیعت جوهری نسبت داده می شود و فعلی برای آن بشمار می رود و چنین فعلی است که احتیاج به فاعل طبیعی دارد و تغیر آن نشانه تغیر فاعل می باشد .

اما در باره این دلیل اشکال دقیق دیگری را می توان مطرح کرد که پاسخ به آن به آسانی پاسخ به دو اشکال قبلی نیست و آن این است که حرکت همچنانکه خود صدر المتالهین تبیین فرموده است مابازاء عینی مستقلی از منشا انتزاعش یعنی وجود سیال جوهری یا عرضی ندارد پس حرکت چه در جوهر فرض شود و چه در عرض عین وجود آن خواهد بود و علت آن هم همان علت وجود جوهر یا عرض می باشد بنا بر این چه مانعی دارد که وجود سیال عرض را مستقیما به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقق آن نظیر نقش ماده برای تحقق صورت بحساب آوریم نه بعنوان علت فاعلی و اگر چنین فرضی صحیح باشد دیگر از راه فاعلیت جوهر برای اعراض و حرکات آنها نمی توان برای اثبات حرکت در جوهر استدلال کرد و در واقع بازگشت این اشکال به تردید در مقدمه اول است ولی به هر حال این دلیل دست کم بعنوان یک بیان جدلی برای کسانی که فاعلیت طبیعت جوهری را برای اعراض

و حرکات آنها پذیرفته اند نافع خواهد بود .

۲- دلیل دوم نیز از دو مقدمه تشکیل می شود یکی آنکه اعراض وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند بلکه در واقع از شؤون وجود جوهر می باشند و مقدمه دوم آنکه هر گونه تغیری که در شؤون یک موجودی روی دهد تغیری برای خود آن و نشانه ای از تغیر درونی و ذاتی آن بشمار می رود نتیجه آنکه حرکات عرضی نشانه هایی از تغیر وجود جوهری است .

صدر المتالهین در توضیح این دلیل می گوید هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خود بخود متشخص و متعین است چنانکه در درس بیست و پنجم بیان شد و اعراض هر موجودی نمودها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که می توان آنها را علامات تشخص آن بشمار آورد و نه علت تشخص آن بنا بر این دگرگونی این علامات نشانه دگرگونی صاحب علامت می باشد پس حرکت اعراض نشانه ای از حرکت وجود جوهری خواهد بود .

در این دلیل چنانکه ملاحظه می شود بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده بلکه اعراض بعنوان نمودها و شؤون وجود جوهر معرفی شده اند و این مطلب در مورد کمیتهای متصل قابل قبول است زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره هایی از آن نمی باشد چنانکه در درس چهل و هفتم توضیح داده شد و می توان آن را در مورد کیفیتهای مخصوص به کمیات مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست اما مقولات نسبی چنانکه بارها گفته شده مفاهیم انتزاعی است و تنها منشا انتزاع بعضی از آنها مانند زمان و مکان را می توان از شؤون وجود جوهر بشمار آورد که بازگشت آنها هم به کمیات متصل است

و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که بمعنای دقیق کلمه اعراض خارجیه می باشند هر چند به یک معنی نمودها و جلوه هایی از نفس بشمار می روند ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست بلکه نوعی اتحاد و نه وحدت میان آنها با نفس برقرار است و از این روی جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است .

۳- سومین دلیل صدر المتالهین بر وجود حرکت در جوهر دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان بعنوان بعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی بدست می آید و شکل منطقی آن این است هر موجود مادی زمانمند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی الوجود می باشد نتیجه آنکه وجود جوهر مادی تدریجی یعنی دارای رکت خواهد بود .

اما مقدمه اول در درس چهل و سوم روشن شد و حاصل بیان آن این است که زمان امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی نه ظرف مستقلی از آنها که در آن گنجانیده شوند و اگر پدیده های مادی دارای چنین امتداد گذرایی نبودند قابل اندازه گیری با مقیاسهای زمانی مانند ساعت و روز و ماه و سال نمی بودند چنانکه اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند با مقیاسهای طول و سطح و حجم اندازه گیری نمی شدند و اساسا اندازه گیری شدن هر چیزی با مقیاس خاصی نشانه سنخیت بین آنها است و از این روی هرگز نمی توان وزن چیزی را با مقیاس طول یا بر عکس طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید و به همین دلیل است که مجردات تام دارای عمر زمانی نیستند و نمی توان آنها را زمانا مقدم بر حادثه ای یا مؤخر از

آن دانست زیرا وجود ثابت آنها سنخیتی با امتداد گذرا و نو شونده زمان ندارد .

و اما مقدمه دوم با این بیان قابل توضیح است که زمان امری است گذرا که اجزاء بالقوه آن متوالیا بوجود می آیند و تا جزئی نگذرد جزء دیگری از آن تحقق نمی یابد در عین حال که مجموع اجزاء بالقوه اش وجود واحدی دارند با توجه به حقیقت زمان به آسانی می توان دریافت که هر موجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد وجودی تدریجی الحصول و دارای اجزائی گسترده در بستر زمان خواهد داشت و امتداد زمانی آن قابل تقسیم به اجزاء بالقوه متوالی خواهد بود که هیچگاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی شوند و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود جزء دیگری از آن بوجود نمی آید .

با توجه به این دو مقدمه نتیجه گرفته می شود که وجود جوهر جسمانی وجودی تدریجی و گذرا و نو شونده است و همین است معنای حرکت در جوهر .

صدر المتالهین در توضیح این دلیل می گوید همچنانکه جوهر مادی دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است همچنین دارای کمیت متصل دیگری بنام زمان است که بعد چهارم آنرا تشکیل می دهد و همانگونه که امتدادهای دفعی الحصول آن اوصاف ذاتی وجودش بشمار می روند و وجود منحازی از وجود جوهر مادی ندارند همچنین امتداد تدریجی الحصول آن وصفی ذاتی و انفکاک ناپذیر برای آن است و همانگونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی یابد بدون بعد زمانی هم تحقق نمی پذیرد و نمی توان هیچ موجود جسمانی را فرض کرد که ثابت و منسلخ از زمان باشد و در نتیجه

نسبت آن به همه زمانها یکسان باشد پس زمان مقوم وجود هر جوهر جسمانی است و لازمه اش این است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی الحصول باشد و اجزاء بالقوه آن متوالیا و نو بنو بوجود بیایند .

این دلیل متقن ترین دلایل حرکت جوهریه است و هیچ اشکالی در باره آن بنظر نمی رسد

خلاصه

۱- منکرین حرکت در جوهر استدلال کرده اند که وجود موضوع ثابت برای هر حرکتی لازم است ولی برای حرکت در جوهر چنین موضوعی را نمی توان در نظر گرفت .

۲- پاسخ این است که موضوع به معنایی که در مورد اعراض بکار می رود مخصوص وجود عرض می باشد و چنین موضوعی برای حرکت لازم نیست زیرا حرکت از قبیل اعراض خارجیه نمی باشد .

۳- حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است و بالعرض به ماهیت جوهر یا اعراض نسبت داده می شود .

۴- نخستین دلیل بر وجود حرکت در جوهر این است که دگرگونیهای اعراض معلول طبیعت جوهری آنها است و فاعل طبیعی این دگرگونیها باید مانند خود آنها متغیر باشد پس طبیعت جوهری که فاعل طبیعی برای حرکات عرضی بشمار می رود باید متحرک باشد .

۵- طبیعت جوهری علت تامه برای حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که همیشه همه اعراض در حال دگرگونی نیستند و اما سکون اعراض امری عدمی است و نیاز به فاعل ندارد .

۶- حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و نیازی به فاعل طبیعی ندارد و فقط نیازمند به علت هستی بخش می باشد بر خلاف حرکات عرضی که نیازمند به فاعل طبیعی هم هستند .

۷- ولی شاید بتوان گفت که طبیعت جوهری فقط بعنوان موضوع مورد نیاز اعراض و حرکات عرضی که

عین وجود آنها است می باشد و نه بعنوان علت فاعلی .

۸- دلیل دوم بر وجود حرکت در جوهر این است که اعراض از شؤون وجود جوهر و علامات تشخص آن هستند و تحول آنها علامت تحول در ذات جوهر است .

۹- این دلیل در مورد عوارض تحلیلیه مانند کمیتها و لوازم آنها روشن است اما در مورد اعراض خارجیه مانند کیفیات نفسانی و کیفیات محسوسه قابل مناقشه می باشد زیرا نمی توان وحدت وجود آنها را با موضوعاتشان اثبات کرد .

۱۰- سومین و متقن ترین دلیل بر وجود حرکت جوهریه این است که هر موجود جسمانی دارای بعد و امتداد گذرا و اجزاء گسترده در بستر زمان است و تا جزء بالقوه ای از آن معدوم نشود جزء دیگری بوجود نمی آید و همین است معنای حرکت در جوهر

درس شصتم

دنباله بحث در حرکت جوهریه

شامل : یادآوری چند نکته اقسام حرکت جوهریه رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل پیوستگی حرکات جوهریه پیوستگی طولی پیوستگی عرضی

یادآوری چند نکته

در پیرامون حرکت جوهریه مسائل مهمی طرح می شود که در پایان این بخش به بررسی آنها می پردازیم اما قبل از پرداختن به آنها چند نکته را یادآور می شویم :

۱- حرکت جوهریه در واقع نو شدن دمادم وجود جوهر است و ربطی به حرکات ستارگان و کهکشانها و سحابیها ندارد همچنین حرکات اتمها و ملکولها و حرکات ذرات درون اتم به دور هسته و حتی اگر حرکتی در درون هسته هم فرض شود ربطی به حرکت جوهریه نخواهد داشت زیرا همه اینها حرکت در مکان و اعراض است و اساسا حرکت جوهریه مسئله ای است فلسفی و عقلی نه علمی و تجربی .

۲- اعراضی که ساکن و بی حرکت بنظر می رسند دارای حرکت نامحسوس دائمی هستند زیرا وجود آنها هم در بستر زمان گسترده است و تا یک جزء زمانی از آنها نابود نشود جزء دیگری پدید نمی آید بنا بر این همه جهان مادی یکسره در حال نابود شدن و پدید آمدن و نو شدن می باشد و هیچ موجود ثابت و ساکنی در آن یافت نمی شود و به دیگر سخن وجود سکون نسبی است و سکون مطلقی وجود نخواهد داشت .

۳- ممکن است یک موجود مادی در زمان واحد دارای حرکات متعددی باشد چنانکه کره زمین مانند همه جواهر مادی حرکتی جوهری دارد و بر اساس آن دائما وجودش نو می شود و همچنین همه صفات و اعراضش نو به نو بوجود می آیند

بعلاوه هم بدور خودش و هم به دور خورشید می چرخد و نیز حرکات دیگری دارد

که دانشمندان علم هیئت اثبات کرده اند .

همچنین ممکن است جسمی بتبع جسم متحرک دیگری دارای یک یا چند حرکت تبعی باشد مثلا موجودات روی زمین بتبع آن حرکاتی دارند هر چند خودشان مستقلا حرکت نکنند چنانکه خود زمین بتبع منظومه شمسی حرکتی در کهکشان و بتبع کهکشان حرکتی در فضا دارد بنا بر این وحدت متحرک هیچگاه دلیل وحدت حرکت نخواهد بود هر چند وحدت شخصی حرکت بدون وحدت متحرک معنی ندارد .

۴- گاهی حرکات متعدد مستقیما به متحرک نسبت داده می شود ولی گاهی هم حرکتی بواسطه حرکت دیگری عارض متحرک می شود و بدون آن امکان تحقق ندارد چنانکه حرکت مارپیچی زمین بواسطه حرکت انتقالی آن حاصل می شود و در واقع صفتی برای این حرکت می باشد یا حرکت اتومبیل متصف به افزایش یا کاهش تدریجی سرعت شتاب می شود یا حرکت جوهری اجسام متصف به اشتداد و تکامل می گردد چنین حرکاتی را می توان حرکت بر حرکت نامید .

۵- چنانکه قبلا گفته شد مفهوم سرعت از نسبت بین زمان و مسافت بدست می آید و از این روی خود زمان متصف به سرعت نمی شود و طبعا شتاب و افزایش یا کاهش سرعت هم در باره آن مفهومی نخواهد داشت بنا بر این آنچه گفته می شود که زمان به تندی یا کندی می گذرد و بنام زمان روانشناختی نامگذاری می گردد تعبیری مسامحه آمیز و مبنی بر کیفیت درک گذشت زمان می باشد نظیر این مطلب در باره زمان فیزیکی هم جاری است

اقسام حرکت جوهریه

حرکت جوهریه مانند دیگر حرکات خود بخود اقتضای تکامل و اشتداد ندارد و دلایل وجود آن هم چیزی بیش از تغیر تدریجی و نو به نو شدن وجود جوهر را

اثبات نمی کند از این روی مانند حرکات عرضی می توان سه حالت را برای آن در نظر گرفت یا آن را به سه قسم تقسیم نمود :

۱- حرکت یک نواخت که همه اجزاء بالقوه جوهر از نظر کمال و مرتبه وجود مساوی باشند .

۲- حرکت اشتدادی که هر جزء مفروضی از آن کاملتر از جزء سابق باشد .

۳- حرکت تضعفی یا نزولی که هر جزء لاحقی ضعیفتر و ناقصتر از جزء سابق باشد .

و می توان حرکتهای اشتدادی و تضعفی را مرکب از دو حرکت شمرد که یکی بواسطه دیگری عارض متحرک می شود و حرکت بی واسطه نمایانگر بقاء جوهر و حرکت باواسطه نمایانگر تکامل یا تنزل آن باشد نظیر حرکت شتاب دار که افزایش یا کاهش سرعت آن حرکتی صعودی یا نزولی روی حرکت مکانی یا حرکت دیگری بشمار می رود و می توان حرکتی را که در آغاز شتاب مثبت و سپس شتاب منفی دارد بصورت خط مستقیمی نمایش داد که از همان نقطه آغازش خطی منحنی روی آن رسم می شود و سپس در نقطه پایانی به آن می پیوندد و قوس صعودی آن نمودار شتاب مثبت و قوس نزولی آن نمودار شتاب منفی می باشد .

این تصویر در مورد جوهرهایی که دارای دو صورت متراکب باشند مصداق روشنتری پیدا می کند بدین ترتیب که صورت زیرین دارای حرکت جوهری یکنواختی باشد و مرتبه وجود آن تکامل یا تنزلی پیدا نکند ولی صورت فوقانی دارای حرکت صعودی یا نزولی باشد بعنوان مثال عناصر تشکیل دهنده گیاه به همان حالت اولیه باقی می مانند اما صورت نباتی تدریجا تکامل می یابد و سپس وارد مرحله ذبول و انحطاط می گردد و سرانجام فاسد و نابود می شود و آن همان نقطه

پیوستن قوس نزولی به خط مستقیم می باشد .

اما کسانی که به استناد بعضی از تعریفات حرکت ضرورت تکاملی بودن آن را استنباط کرده اند در مورد حرکت جوهریه هم قائل شده اند به اینکه لزوما اشتدادی و تکاملی است هر چند حس ما نتواند اشتداد آن را درک کند و همچنین حرکات نزولی و تضعفی را حرکاتی بالعرض قلمداد کرده اند و در درس پنجاه و هفتم این استنباط مورد نقادی قرار گرفت و ضعف آن روشن گردید و دیگر نیازی به تکرار نیست

رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل

چنانکه قبلا توضیح داده شد قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی است که از نسبت بین دو موجود متقدم و متاخر و بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در موجود لاحق انتزاع می شود اکنون با توجه به اینکه همه موجودات مادی دائما در حال نو شدن و پدید آمدن و نابود شدن هستند این سؤال مطرح می شود که چگونه می توان بقاء موجود سابق را تصور کرد و تعریف قوه و فعل را بر مبدا و منتهای حرکت تطبیق نمود .

گاهی به این صورت پاسخ داده می شود که هر چند موجود سابق عینا باقی نمی ماند ولی کمال وجودی آن در موجود لاحق محفوظ می ماند و نتیجه گرفته می شود که هر حرکتی تکاملی و اشتدادی می باشد .

اما علاوه بر اینکه نتیجه مذکور با واقعیات عینی وفق نمی دهد اصل پاسخ هم مشکل اساسی را حل نمی کند زیرا با توجه به معدوم شدن موجود سابق باقی ماندن کمال آن جز این معنایی نخواهد داشت که موجود لاحق در مقام مقایسه با آن کاملتر می باشد و بازگشت آن به این است که باقی ماندن چیزی از موجود بالقوه

در موجود بالفعل لازم نیست و این معنی با فرض توالی موجودات متعدد که هر کدام کاملتر از دیگری باشد و با تفسیر حرکت به توالی فعلیتها که در حکم توالی سکونات است نیز سازگار می باشد .

ممکن است گفته شود که بنا بر قول به ثبوت حرکت اجزاء سابق و لاحق تعدد بالفعلی ندارند و همگی با وجود واحدی موجود هستند بر خلاف قول به توالی سکونها که هر کدام وجود بالفعل خاصی خواهند داشت و نیز در صورت اول یک وجود سیال تا بی نهایت قابل تجزیه می باشد بر عکس صورت دوم که مبنی بر وجود اجزاء محدود و تجزیه ناپذیر می باشد .

ولی سخن در باره قوه و فعل بعنوان مبدا و منتهای حرکت است که خارج از متن حرکت می باشد نه در باره اجزاء بالقوه حرکت توضیح آنکه حرکت را به خروج و سیر تدریجی از قوه به فعل تعریف کرده اند که قوه مبدا حرکت و فعلیت منتهای آن بشمار می رود و اما قوه نامیدن جزء سابق حرکت نسبت به جزء لاحق اصطلاح خاصی است که بحسب آن بقاء چیزی از جزء سابق لازم شمرده نمی شود و در این صورت دیگر جایی برای سیر تدریجی از قوه به فعل و فاصله زمانی بین آنها باقی نمی ماند .

بنظر می رسد که تطبیق تعریف مزبور بر حرکات جوهری بسیار دشوار است و تنها در مورد صورتهای متراکب که صورت زیرین قبلا موجود باشد می توان آن را نسبت به تحقق صورت فوقانی که عین حرکت جوهریه می باشد بالقوه دانست هر چند خودش هم عین حرکت است زیرا بقاء جزئی از حرکت آن هنگام تحقق یافتن صورت فوقانی کافی

است اما در مورد حرکت جوهری بسیط و یک نواخت نمی توان قوه و فعل را بعنوان دو موجود خارج از متن حرکت و بعنوان مبدا و منتهای آن اثبات کرد .

راستی اگر فرض کنیم که تنها جسم بسیطی در عالم وجود داشته باشد و همواره با همان مرتبه وجودی خاص خودش در طول زمان باقی بماند و پیوسته اجزاء بالقوه آن موجود و معدوم گردد آیا ضرورتی دارد که موجودی قبل یا بعد از آن بعنوان مبدا یا منتهای آن وجود داشته باشد .

بنا بر این رجحان تعریف تغیر تدریجی برای مطلق حرکت بر سایر تعاریف وضوح بیشتری می یابد

پیوستگی حرکات جوهریه

در درس بیست و نهم بحثی در باره وحدت جهان مطرح شد و معانی مختلفی که برای آن تصور می شد مورد بررسی قرار گرفت ولی اثبات وحدت به هیچکدام از معانی یاد شده در گرو اثبات حرکت جوهریه نبود اما گاهی برای اثبات وحدت جهان مادی به حرکت جوهریه استناد می شود بلکه وحدت جهان بعنوان یکی از نتایج قول به حرکت جوهریه قلمداد می گردد و چنین گفته می شود که با اثبات حرکت جوهریه کل جهان مادی حرکت جوهریه واحدی خواهد بود که از هر یک از مقاطع آن ماهیت خاصی انتزاع می شود و کثرت موجودات مادی مستند به تعدد این ماهیات می باشد .

این مطلب را به این صورت می توان تقریب کرد که اعراض و حرکات آنها از شؤون و نمودهای وجود جوهر هستند و در واقع وجود آنها طفیلی وجود جواهر می باشد اما خود جوهرهای مادی در حقیقت حرکات جوهریه پیوسته ای هستند که با توجه به پیوستگی آنها می توان آنها را وجود واحدی تلقی کرد و بر این

اساس می توان گفت که کل جهان مادی وجود واحد پیوسته ای است .

ولی پیوستگی حرکات جوهریه را به دو صورت می توان در نظر گرفت یکی پیوستگی حرکاتی که در طول زمان متوالیا بوجود می آیند و می توان آن را پیوستگی طولی نامید و دیگری پیوستگی حرکات همزمان که در کنار هم تحقق می یابند و می توان آن را پیوستگی عرضی نامگذاری کرد از این روی هر یک از دو صورت را جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم

پیوستگی طولی

در مورد پیوستگی طولی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می توان گفت هر موجود مادی خاصی را که در نظر بگیریم حرکت جوهریه خاصی است که در ماده پدید می آید مثلا وجود یک گیاه حرکت جوهریه ای است که در عناصر تشکیل دهنده آن رخ می دهد ولی ماده قبلی آن نیز به نوبه خود حرکت جوهریه ای دارد و همچنین هر چه بعقب برگردیم به حرکات جوهریه دیگری خواهیم رسید که هیچگاه میان آنها سکونی فاصله نشده است بنا بر این می توان گفت که پدیده های متوالی حرکت جوهریه واحد و دارای مقاطع متعددی است که از هر یک از مقاطع آن ماهیت خاصی انتزاع می شود .

اما این بیان از دو جهت قابل مناقشه است اولا چنان نیست که هر یک از مقاطع خاص وجود واحد و حرکت جوهریه واحدی داشته باشد بلکه ممکن است موجودی مرکب از چند صورت متراکب و دارای چند حرکت جوهریه باشد چنانکه در درس پنجاه و چهارم به اثبات رسید .

ثانیا پیوستگی دو حرکت جوهریه متوالی در صورتی بمعنای وحدت حقیقی آنها می باشد که مرز مشخصی میان آنها وجود نداشته باشد در صورتی که تبدل موجودات مادی به یکدیگر چنین نیست

و دلیل آن آثار مختلفی است که بر هر یک از آنها مترتب می شود مثلا آثار نباتی یعنی نمو و تولید مثل آثار جدیدی است که در ماده پدید می آید و اصلا سابقه ای در ماده بی جان ندارد و از هنگامی شروع می شود که صورت نباتی در ماده تحقق یابد و گر چه صورت نباتی عین حرکت جوهریه نباتی است اما دارای مرز معینی است که آن را از حرکت جوهریه ماده سابق جدا می کند و به دیگر سخن در امتداد حرکت جوهریه ماده نقطه ای رسم می شود که مرز بین جماد و نبات بشمار می رود و از آن نقطه حرکت جوهریه جدیدی پدید می آید که می توان آن را با یک خط منحنی نمایش داد که در دو نقطه خط مستقیم زیرین را قطع می کند و بنا بر این حرکات جوهریه متوالی پاره خطهای پیوسته ای هستند که نقاط خاصی آنها را از یکدیگر متمایز می سازد و هر کدام از آنها ویژگیهای خاص خود را دارند .

ولی چون این نقاط بوسیله خطهای فوقانی رسم می شوند می توان خط مستقیم زیرین را که در امتداد زمان پیش می رود خط واحدی دانست که نمودار وحدت اتصالی ماده اولیه جهان در طول زمان می باشد و تنها به این معنی می توان وحدتی را برای جهان مادی اثبات کرد

پیوستگی عرضی

و اما در باره پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می توان گفت که چون میان اجزاء ماده عدمی فاصله نشده و خلاء محضی وجود ندارد همگی آنها دارای وحدتی اتصالی خواهند بود و چنین موجود واحدی حرکت جوهریه واحدی خواهد داشت .

اما صرف نظر از اینکه در این بیان پیوستگی حرکات جوهریه از

وحدت ماده استنتاج شده نه اینکه وحدت جهان از راه وحدت حرکت جوهریه اثبات شود اشکال دیگری بر آن وارد است و آن اینکه وحدت اتصالی ماده جهان دلیلی بر وحدت صورتهای آن و وحدت حرکات جوهریه آنها نمی شود زیرا بدیهی است که هر کدام از صورتها دارای مرز مشخص و آثار ویژه ای است که ربطی به آثار ماده مشترک ندارد .

بنا بر این پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها هم تنها به لحاظ وحدت اتصالی ماده آنها صحیح است و چنین وحدت و پیوستگی منافاتی با کثرت صورتها و کون و فساد آنها ندارد

خلاصه

۱- حرکت جوهریه نو به نو شدن دمادم وجود جوهر است و ربطی به حرکات اتمها و اجسام کلان ندارد .

۲- وجود اعراض ساکن هم نو شونده است و سکون مطلق در اعراض هم یافت نمی شود .

۳- ممکن است موجود واحدی دارای چند حرکت اصلی و تبعی باشد و وحدت متحرک نشانه وحدت حرکت نیست ولی وحدت حرکت نشانه وحدت متحرک می باشد .

۴- گاهی حرکتی بواسطه حرکت دیگری به متحرک نسبت داده می شود و می توان آن را حرکت بر حرکت نامید .

۵- گذشت زمان همیشه بیک منوال است و تند شدن و کند شدن در باره آن معنی ندارد .

۶- حرکت جوهریه را می توان به سه قسم تقسیم کرد :

الف- حرکت یک نواخت و متشابه الاجزاء .

ب- حرکت تکاملی و اشتدادی .

ج- حرکت تضعفی و نزولی .

۷- اشتداد و تضعف را می توان مانند شتاب مثبت و منفی حرکت بر حرکت قلمداد کرد .

۸- موجوداتی که دارای دو یا چند صورت متراکب باشند چند حرکت جوهریه خواهند داشت .

۹- اگر

موجودی دارای صورت و حرکت جوهریه ای باشد و در زمان بعد صورت و حرکت جوهریه دیگری در آن پدید آید می توان آن را نسبت به صورت دوم بالقوه نامید زیرا جزئی از صورت و حرکت جوهریه آن همراه با حرکت دوم باقی می ماند .

۱۰- حرکت جوهریه در جسم بسیط را نمی توان به خروج تدریجی از قوه به فعل تفسیر کرد و قوه را مبدا و فعلیت را منتهای آن شمرد زیرا نمی توان بقاء جزئی از موجود سابق را در آن فرض کرد بنا بر این تعریف مزبور برای حرکت کلیت ندارد .

۱۱- اطلاق قوه و فعل بر اجزاء سابق و لاحق حرکت به اصطلاح دیگری است که بحسب آن بقاء چیزی از موجود سابق لازم شمرده نمی شود و تبدل چنین قوه و فعلی تدریجی و با فاصله زمانی نخواهد بود .

۱۲- پیوستگی حرکات جوهریه به دو صورت تصور می شود پیوستگی حرکات متوالی در طول زمان و پیوستگی حرکات همزمان .

۱۳- حرکات متوالی هر چند بدون فاصله زمانی تحقق می یابند اما با توجه به مرزهایی که آنها را از یکدیگر متمایز می سازد نمی توان آنها را حرکت واحدی قلمداد کرد .

۱۴- وحدت اتصالی اجزاء ماده دلیل وحدت حرکات همزمان آن نمی شود زیرا هر بخشی از آن صورت مستقلی دارد که حرکت جوهریه خاص به خودش را خواهد داشت

بخش هفتم

درس شصت و یکم

راه شناختن خدا

شامل : مقدمه علم خداشناسی و موضوع آن فطری بودن شناخت خدا امکان استدلال برهانی بر وجود خدا برهان لمی و انی

مقدمه

مفهومی که عموم مردم از خدای متعال درک می کنند و معنایی که هنگام شنیدن واژه خدا یا معادلهای آن در زبانهای مختلف می فهمند عبارت است از موجودی که جهان را آفریده است به دیگر سخن خدا را به عنوان آفریدگار می شناسند و احیانا معانی دیگری از قبیل پروردگار و معبود کسی که شایسته پرستش است را مورد توجه قرار می دهند و در واقع خدا را بعنوان انجام دهنده کار آفرینش و توابع آن می شناسند .

فلاسفه با توجه به اینکه اینگونه مفاهیم از مقام فعل الهی و بعضا از افعال مخلوقین مانند پرستیدن انتزاع می شود کوشیده اند مفهومی را بکار بگیرند که حکایت از ذات مقدس الهی نماید بدون اینکه احتیاجی به در نظر گرفتن افعال و مخلوقات وی داشته باشد و بدین ترتیب مفهوم واجب الوجود را برگزیده اند یعنی کسی که هستی او ضروری و زوال ناپذیر است .

ولی این مفهوم هم یک مفهوم کلی و ذاتا قابل اشتراک و صدق بر مصادیق متعدد می باشد از این روی باید بهترین اسماء و کلمات را اسم الله دانست که اسم خاص و به اصطلاح علم شخصی است و شاید این اسم شریف نخست از طرف انبیاء و پیشوایان دینی مطرح شده باشد .

اما برای دانستن معنای اسم خاص شناختن شخص مسمی لازم است شناختی که در مورد محسوسات بوسیله ادراک حسی و در غیر محسوسات تنها از راه علم حضوری حاصل می شود و هنگامی که موجودی قابل درک حسی نباشد راه شناختن شخص او منحصر به علم

حضوری خواهد بود و هر چند اثبات وجود چنین علمی مربوط به فلسفه است اما خود این علم از راه بحثهای فلسفی بدست نمی آید و آنچه از کاوشهای عقلی و براهین فلسفی حاصل می شود طبعا مفاهیم کلی عقلی خواهد بود و از اینجا نکته گزینش واژه واجب الوجود از طرف حکماء الهی روشن می شود .

ما در ضمن درسهای این بخش در باره اینکه اساسا الله را تا چه اندازه و به چه وسیله می توان شناخت بحثی خواهیم داشت ولی موضوع این بخش را طبق سنت فلسفی و کلامی خدا واجب الوجود قرار می دهیم

علم خداشناسی و موضوع آن

علم خداشناسی شریفترین و ارزشمندترین علوم فلسفی است و تکامل حقیقی انسان بدون معرفت الهی ممکن نیست زیرا چنانکه در جای خودش به ثبوت رسیده است کمال حقیقی انسان تنها در سایه قرب الهی تحقق می یابد و بدیهی است که تقرب به خدای متعال بدون معرفت او امکان نخواهد داشت .

و هر چند اثبات موضوع یک علم از مسائل آن علم بشمار نمی رود و اگر موضوع علمی احتیاج به اثبات داشته باشد علی القاعده باید در علم دیگری که تقدم رتبی بر آن دارد به اثبات برسد اما گاهی وجود موضوع علم بعنوان یکی از مبادی آن در مقدمه مورد بحث قرار می گیرد و از جمله سنت بر این جاری شده که بحث از وجود خدای متعال در خود علم الهی و معرفه الربوبیه انجام بگیرد از این روی با اینکه مباحث علت و معلول مخصوصا درس سی و هفتم ما را از بحث در این زمینه مستغنی می سازد در عین حال به پیروی از سنت حکماء الهی این مبحث را مستقلا در

آغاز این بخش مطرح می کنیم .

ولی قبل از پرداختن به استدلال دو نکته را یاد آور می شویم یکی آنکه عده ای از بزرگان فرموده اند که شناخت خدای متعال امری فطری و بی نیاز از استدلالات فلسفی است و دیگری آنکه بعضی از فلاسفه تصریح کرده اند به اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال صحیح نیست . (۱) بنا بر این لازم است این دو موضوع را قبلا مورد بررسی قرار دهیم

فطری بودن شناخت خدا

واژه فطری در موردی بکار می رود که چیزی مقتضای فطرت یعنی نوع آفرینش موجودی باشد و از این روی امور فطری دارای دو ویژگی هستند یکی آنکه نیازی به تعلیم و تعلم ندارند دیگری آنکه قابل تغییر و تبدیل نیستند ویژگی سومی را نیز می توان بر آنها افزود و آن اینکه فطریات هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع یافت می شود هر چند قابل ضعف و شدت باشند .

اموری که در مورد انسان بنام فطری نامیده می شود به دو دسته کلی قابل تقسیم است یکی شناختهایی که لازمه وجود انسان است و دیگری میلها و گرایشهایی که مقتضای آفرینش وی می باشد ولی گاهی واژه فطری در برابر واژه غریزی بکار می رود و به ویژگیهای نوع انسان اختصاص داده می شود بر خلاف امور غریزی که در حیوانات نیز وجود دارد .

در مورد خدای متعال گاهی گفته می شود که خداشناسی امری فطری است که از قسم اول از امور فطری محسوب می گردد و گاهی گفته می شود که خداجویی و خداپرستی مقتضای فطرت اوست که از قبیل قسم دوم بشمار می رود و در اینجا سخن از شناخت خدا است .

منظور از شناخت فطری خدا یا علم حضوری است که مرتبه ای

از آن در همه انسانها وجود دارد و شاید آیه شریفه(ا لست بربکم قالوا بلی) (۲) اشاره به آن باشد و چنانکه در درس چهل و نهم گفته شد معلولی که دارای مرتبه ای از تجرد باشد مرتبه ای از علم حضوری نسبت به علت هستی بخش را خواهد داشت هر چند ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و در اثر ضعف قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد . (۳)

این علم در اثر تکامل نفس و متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الهی و بوسیله عبادات و اعمال صالحه تقویت می شود و در اولیای خدا به درجه ای از وضوح می رسد که خدا را از هر چیزی روشنتر می بیند چنانکه در دعای عرفه آمده است : ا یکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک .

و گاهی منظور از شناخت فطری خدا علم حصولی است شناختهای حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل نسبت داده می شوند و یا دسته ای از بدیهیات ثانویه هستند که در منطق به نام فطریات نامگذاری شده اند و گاهی به نظریات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می شود از این نظر که هر کسی با عقل خدادادی می تواند آنها را درک کند و نیازی به براهین پیچیده فنی ندارد .

چنانکه افراد درس نخوانده و تعلیم ندیده هم می توانند با استدلالهای ساده پی به وجود خدای متعال ببرند .

حاصل آنکه خداشناسی فطری بمعنای علم حضوری به خدای متعال دارای درجاتی است که درجه نازله آن در همه مردم وجود دارد هر چند مورد آگاهی کامل نباشد و درجات عالیه آن مخصوص مؤمنین کامل و اولیای خدا است و هیچ درجه ای

از آن بوسیله برهان عقلی و فلسفی حاصل نمی شود و اما بمعنای علم حصولی قریب به بداهت از راه عقل و استدلال بدست می آید و قریب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال برای آن بمعنای بی نیازی از برهان نیست ولی اگر کسی ادعا کند که علم حصولی به خدای متعال از بدیهیات یا فطریات منطقی است و ابدا احتیاجی به استدلال ندارد چنین ادعائی قابل اثبات نیست

امکان استدلال برهانی بر وجود خدا

مطلب دیگری که باید در اینجا مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا می توان برهان عقلی و منطقی بر وجود خدای متعال اقامه کرد یا نه در صورت اول سخن بعضی از حکمای بزرگ مانند ابن سینا مبنی بر اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال صحیح نیست را چگونه می توان توجیه کرد و در صورت دوم وجود خدای متعال را چگونه می توان اثبات کرد .

پاسخ این است که بدون شک علم حصولی به خدای متعال بوسیله برهان عقلی و فلسفی ممکن است و همه فلاسفه و متکلمین و از جمله خود ابن سینا براهین متعددی برای این مساله اقامه کرده اند ولی گاهی فلاسفه و منطقیین واژه برهان را به برهان لمی اختصاص می دهند بنا بر این ممکن است منظور کسانی که اقامه برهان بر وجود خدای متعال را صحیح ندانسته اند این باشد که برهان لمی برای این مطلب وجود ندارد زیرا برهان لمی بر چیزی اقامه می شود که علت معلومی داشته باشد و از راه علم به علت وجود معلول را اثبات کنند ولی وجود خدای متعال معلول علتی نیست تا بتوان از راه علم به علت آن را اثبات کرد و شاهد این توجیه

آن است که در کتاب شفاء می گوید و لا برهان علیه لانه لا علة له .

و ممکن است منظور از نفی برهان بر وجود خدای متعال این باشد که هیچ برهانی نمی تواند ما را به وجود عینی و شخصی خدای متعال رهنمون شود و نهایت چیزی که از براهین بدست می آید عناوینی کلی از قبیل واجب الوجود و علة العلل و مانند آنها است و چنانکه در مقدمه درس یادآور شدیم شناخت شخصی مجردات جز از راه علم حضوری امکان ندارد .

وجه سومی را نیز می توان ذکر کرد و آن این است که مفاد براهینی که برای وجود خدای متعال اقامه می شود این است که آفریدگان آفریدگاری دارند یا موجودات معلول علة العللی دارند یا موجودات ممکن الوجود نیازمند به واجب الوجود هستند پس این براهین بالاصاله محمولاتی را برای مخلوقات اثبات می کنند نه اینکه مستقیما وجود خالق و واجب الوجود را اثبات نمایند این توجیه با سخن کسانی سازگارتر است که چنین تعبیر کرده اند الواجب الوجود لا برهان علیه بالذات بل بالعرض

برهان لمی و انی

با توجه به توجیه اول سؤالی مطرح می شود که اگر برهان لمی بر وجود خدای متعال اقامه نمی شود پس چگونه بعضی از براهین این مسئله برهان لمی تلقی شده است و آیا لمی نبودن برهان زیانی به اعتبار آن نمی زند .

پاسخ وافی و مشروح به این سؤال نیازمند به تحقیق در باره اقسام برهان است که پرداختن به آن ما را از مقصدی که در این مبحث داریم دور می کند آنچه به اختصار در اینجا می توانیم بگوییم این است که اگر برهان لمی را بصورت زیر تعریف کنیم نه تنها در سایر مباحث

فلسفی بلکه برای وجود خدای متعال هم می توان برهان لمی اقامه کرد و آن این است برهان لمی برهانی است که حد وسط آن علت برای اتصاف موضوع نتیجه به محمول آن باشد خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد و خواه علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی .

طبق این تعریف اگر حد وسط برهان مفهومی از قبیل امکان و فقر وجودی و مانند آنها باشد می توان آن را برهان لمی تلقی کرد زیرا بقول فلاسفه علت احتیاج معلول به علت امکان ماهوی یا فقر وجودی است (۴) پس اثبات واجب الوجود برای ممکنات بوسیله چیزی انجام گرفته است که بحسب تحلیل عقلی علت احتیاج آنها به واجب الوجود می باشد .

حاصل آنکه هر چند ذات واجب الوجود معلول هیچ علتی نیست اما اتصاف ممکنات به داشتن واجب الوجود معلول امکان ماهوی یا فقر وجودی آنها است و چنانکه اشاره شد مفاد براهین این مساله هم همین است .

اما اگر کسی در برهان لمی شرط کند که حد وسط باید علت خارجی و حقیقی باشد نه تنها در مورد واجب الوجود بلکه در بیشتر مسائل فلسفی چنین برهانی یافت نمی شود .

به هر حال براهین فلسفی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود برهان اقامه می شود خواه برهان لمی نامیده شود و خواه برهان انی از ارزش منطقی کافی برخودار است و انی نامیدن آن ضرری به اعتبار و ارزش آنها نمی زند بلکه می توان گفت که هر برهان لمی متضمن یک برهان انی است که کبرای آن را محال بودن انفکاک معلول از علت تامه تشکیل می دهد دقت شود

خلاصه

۱- معنایی که عموم مردم

از واژه خدا می فهمند صفت فعلی آفریدگار است .

۲- فلاسفه واژه واجب الوجود را از این جهت برگزیده اند که دلالت بر ذات مقدس الهی نماید .

۳- الله علم شخصی است که دلالت بر وجود عینی خدای متعال می کند ولی شناختن معنای حقیقی اعلام شخصی متوقف بر شناخت عینی مسمی است که راه آن در مورد مجردات منحصر به علم حضوری است و چنین علمی از راه براهین فلسفی حاصل نمی شود .

۴- موضوع علم خداشناسی خدای متعال است و بحث در باره وجود وی از مبادی این علم بشمار می رود .

۵- برای فطری بودن شناخت خدا دو معنی را می توان در نظر گرفت یکی شناخت حضوری که مرتبه ای از آن برای هر انسانی حاصل است و دیگری شناخت حصولی قریب به بداهت که با استدلال ساده برای همه میسر است .

۶- ممکن است منظور کسانی که برهان بر واجب الوجود را نفی کرده اند نفی برهان لمی باشد .

۷- احتمال دیگر این است که منظور ایشان نفی برهان بر وجود عینی و شخصی خدای متعال باشد .

۸- احتمال سوم این است که منظورشان نفی برهان بالاصاله و بالذات بر وجود خدای متعال باشد .

۹- برهان لمی را بصورتی می توان تعریف کرد که در مورد خدای متعال هم قابل اقامه باشد و آن این است برهانی که حد وسط آن علت عینی یا تحلیلی برای اتصاف موضوع به محمول باشد .

۱۰- انی بودن برهانی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود قیاس تشکیل می شود برهان ان مطلق ضرری به اعتبار آن نمی زند بلکه می توان گفت که براهین لمی هم متضمن چنین برهانی هستند

پی نوشتها

۱- ر . ک : الهیات شفاء مقاله ۸ ف

۴ و تعلیقات ص ۷۰ . ۲- ر . ک : سوره اعراف آیه ۱۷۲ . ۳- ر ک درس سیزدهم . ۴- ر ک درس سی و دوم .

درس شصت و دوم

اثبات واجب الوجود

شامل : مقدمه برهان اول برهان امکان برهان دوم برهان شیخ الرئیس برهان سوم برهان صدر المتالهین

مقدمه

دلایلی که برای اثبات وجود خدای متعال اقامه شده فراوان و دارای اسلوبهای گوناگونی است و بطور کلی می توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد .

دسته اول دلایلی است که از راه مشاهده آثار و آیات الهی در جهان اقامه می شود مانند دلیل نظم و عنایت که از راه انسجام و همبستگی و تناسب پدیده ها وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه کشف و ناظم حکیم و مدبر علیم برای جهان اثبات می گردد این دلایل در عین حال که روشن و دلنشین و خرسند کننده است پاسخگوی همه شبهات و وساوس نیست و در واقع بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفاء می کند .

دسته دوم دلایلی است که از راه نیازمندی جهان وجود آفریدگار بی نیاز را اثبات می کند مانند برهان حدوث که از راه مسبوق بودن پدیده ها به عدم و نیستی نیازمندی ذاتی آنها اثبات می شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل آفریننده بی نیاز اثبات می گردد یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرک و محال بودن تسلسل محرکات تا بی نهایت وجود خدا بعنوان نخستین پدید آورنده حرکت در جهان اثبات می شود یا دلایلی که از راه ابداعی بودن نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آنها از فاعلهای طبیعی و مادی وجود علت هستی بخش و بی نیاز اثبات می گردد این دلایل نیز کمابیش نیازمند به مقدمات حسی و تجربی می باشد .

دسته سوم دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می شود مانند

برهـان امکان و برهان صـدیقین این دسـته از براهین ویژگیهای خاصـی دارنـد نخست آنکه نیازی به مقـدمات حسـی و تجربی ندارند دوم آنکه شـبهات و وساوسـی که در پیرامون دیگر دلایل مطرح می شود به اینها راه نمی یابد و به دیگر سخن از اعتبار منطقی بیشـتری برخـودار اسـت و سـوم آنکه مقـدمات این براهین کمـابیش مـورد حـاجت در دیگر اسـتدلالات نیز هست مثلا هنگـامی که نـاظم و مـدبر حکیم یـا محـدث یـا محرک اول اثبـات شـد بایـد برای بی نیـازی ذاتی و واجب الوجود بودن او از مقدماتی استفاده کرد که در براهین دسته سوم مورد استفاده قرار می گیرند .

با این همه سایر دلایل مزیتی دارند که دسـته سوم فاقد آن است و آن عبارت است از اینکه براهین دسـته سوم تنها موجودی را بعنوان واجب الوجود اثبات می کنـد و اثبات علم و قـدرت و حکمت و حتی جسم نبودن و مغایرت او با عالم مادی نیازمنـد به براهین دیگری است .

ما در اینجا تنها به ذکر بعضی از براهین دسته سوم بسنده می کنیم و نخست به اثبات واجب الوجود و سپس به بیان صفات وی می پردازیم

برهان اول

یکی از براهین معروف فلسفی برای اثبات واجب الوجود برهانی است که بنام برهان امکان یا برهان امکان و وجوب نامیده می شود و از چهار مقدمه تشکیل می یابد :

۱- هیچ ممکن الوجودی ذاتا ضرورت وجود ندارد یعنی هنگامی که عقل ماهیتش را در نظر می گیرد آن را نسبت به وجود و عدم یکسان می بیند و صرف نظر از وجود علت ضرورتی برای وجود آن نمی بیند .

این مقدمه بدیهی و بی نیاز از اثبات است زیرا محمول آن از تحلیل مفهوم موضوع

بدست می آید و فرض ممکن الوجود بودن عینا فرض نداشتن ضرورت وجود است .

۲- هیچ موجودی بدون وصف ضرورت تحقق نمی یابد یعنی تا هنگامی که همه راههای عدم به روی آن مسدود نشود بوجود نمی آید و بقول فلاسفه الشی ء ما لم یجب لم یوجد به دیگر سخن موجود یا ذاتا واجب الوجود است و خود بخود ضرورت وجود دارد و یا ممکن الوجود است و چنین موجودی تنها در صورتی تحقق می یابد که علتی آن را ایجاب کند و وجود آن را به سر حد ضرورت برساند یعنی بگونه ای شود که امکان عدم نداشته باشد این مقدمه هم یقینی و غیر قابل تشکیک است .

۳- هنگامی که وصف ضرورت مقتضای ذات موجودی نبود ناچار از ناحیه موجود دیگری به آن می رسد یعنی علت تامه وجود معلول را ضروری بالغیر می سازد .

این مقدمه نیز بدیهی و غیر قابل تردید است زیرا هر وصفی از دو حال خارج نیست یا بالذات است و یا بالغیر و هنگامی که بالذات نبود ناچار بالغیر خواهد بود پس وصف ضرورت هم که لازمه هر وجودی است اگر بالذات نباشد ناچار در پرتو موجود دیگری حاصل می شود که آن را علت می نامند .

۴- دور و تسلسل در علل محال است این مقدمه هم یقینی است و در درس سی و هفتم بیان گردید .

با توجه به این مقدمات برهان امکان به این صورت تقریر می شود موجودات جهان همگی با وصف ضرورت بالغیر موجود می شوند زیرا از یکسوی ممکن الوجود هستند و ذاتا وصف ضرورت را ندارند مقدمه اول و از سوی دیگر هیچ موجود بدون وصف ضرورت تحقق نمی یابد مقدمه دوم پس

ناچار دارای ضرورت بالغیر می باشند و وجود هر یک از آنها بوسیله علتی ایجاب می شود مقدمه سوم .

اکنون اگر فرض کنیم که وجود آنها بوسیله یکدیگر ضرورت می یابد لازمه اش دور در علل است و اگر فرض کنیم که سلسله علل تا بی نهایت پیش می رود لازمه اش تسلسل در علل است و هر دوی آنها باطل و محال می باشد مقدمه چهارم پس ناچار باید بپذیریم که در راس سلسله علتها موجودی است که خود بخود ضرورت وجود دارد یعنی واجب الوجود است .

این برهان را بصورت دیگری نیز می توان تقریر کرد که نیازی به مقدمه چهارم ابطال دور و تسلسل نداشته باشد و آن این است مجموعه ممکنات به هر صورت فرض شود بدون وجود واجب الوجود بالذات ضرورتی در آنها تحقق نمی یابد و در نتیجه هیچیک از آنها موجود نمی شود زیرا هیچکدام از آنها خود بخود دارای ضرورتی نیستند تا دیگری در پرتو آن ضرورت یابد و به دیگر سخن ضرورت وجود در هر ممکن الوجودی ضرورت عاریتی است و تا ضرورت بالذاتی نباشد جایی برای ضرورتهای عاریتی نخواهد بود .

نیز می توان آن را بصورت فشرده ای تقریر کرد که موجود یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب الوجود بالغیر و هر واجب الوجود بالغیری ناچار منتهی به واجب الوجود بالذات می شود کل ما بالغیر ینتهی الی ما بالذات پس واجب الوجود بالذات ثابت می شود

برهان دوم

برهان دوم برهانی است قریب الماخذ به برهان اول که از سه مقدمه تشکیل می یابد :

۱- موجودات این جهان ممکن الوجود هستند و ذاتا اقتضائی نسبت به وجود ندارند زیرا اگر یکی از آنها واجب الوجود باشد مطلوب ثابت خواهد بود

.

این مقدمه نظیر مقدمه اول در برهان سابق است با این فرق ظریف که در برهان سابق تکیه بر ضرورت وجود و نفی آن از ممکنات بود و در اینجا تکیه بر خود وجود است .

۲- هر ممکن الوجودی برای موجود شدن نیازمند به علتی است که آن را بوجود بیاورد این مقدمه عبارت دیگری از نیازمندی هر معلولی به علت فاعلی است که در مبحث علت و معلول به اثبات رسید و نظیر مقدمه سوم در برهان سابق است با همان فرق که اشاره شد .

۳- دور و تسلسل در علل محال است این مقدمه عینا همان مقدمه چهارم در برهان سابق است .

با توجه به این مقدمات برهان به این صورت تقریر می شود هر یک از موجودات این جهان که علی الفرض ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می باشند و محال است که سلسله علل تا بی نهایت پیش رود یا رابطه دور میان آنها بر قرار باشد پس ناچار سلسله علل از جهت آغاز به علتی منتهی خواهد شد که خودش نیازمند به علت نباشد یعنی واجب الوجود باشد .

این برهان را شیخ الرئیس در اشارات به این صورت تقریر کرده است موجود یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد باید منتهی به واجب الوجود شود تا دور یا تسلسل لازم نیاید و آن را متین ترین برهانها دانسته و بنام برهان صدیقین نامگذاری کرده است .

امتیاز این تقریر آن است که علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حرکت و دیگر صفات برای آنها

ندارند اساسا نیازی به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد زیرا مقدمه اول بصورت فرض و تردید بیان شده است .

به دیگر سخن جریان این برهان فقط منوط به پذیرفتن اصل وجود عینی است که بدیهی و غیر قابل تشکیک می باشد و کسی می تواند این اصل را نپذیرد که بدیهی ترین وجدانیات و معلومات حضوری خودش را هم انکار کند و مطلقا وجود هیچ موجودی حتی وجود خودش و فکرش و سخنش را هم نپذیرد .

اما کسی که اصل وجود عینی را پذیرفت به او گفته می شود وجود عینی یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود و فرض سومی ندارد در صورت اول وجود واجب ثابت است و در صورت دوم ناچار باید وجود واجب الوجود هم پذیرفته شود زیرا ممکن الوجود محتاج به علت است و برای اینکه دور و تسلسل لازم نیاید باید سلسله علتها منتهی به واجب الوجود گردد .

در این دو برهان چنانکه ملاحظه می شود تکیه بر روی امکان موجودات است که صفتی عقلی برای ماهیت آنها می باشد و از راه این صفت نیاز آنها به واجب الوجود اثبات می شود و از این روی می توان آنها را به یک معنی برهان لمی تلقی کرد چنانکه در درس سابق توضیح داده شد اما محور بحث را ماهیت و امکان ماهوی قرار دادن با قول به اصالت وجود چندان تناسبی ندارد از این روی صدر المتالهین برهان دیگری را اقامه فرموده که مزایای ویژه خودش را دارد و آن را برهان صدیقین نامیده و برهان شیخ را شبیه به برهان صدیقین قلمداد کرده است

برهان سوم

این برهان را صدر المتالهین بر اساس اصول حکمت متعالیه

که خود وی آنها را بیان کرده است اقامه فرموده و آن را استوارترین براهین و شایسته نام برهان صدیقین دانسته است این برهان بصورتهای مختلفی تقریر شده ولی بنظر می رسد که متین ترین آنها همان تقریر خود وی می باشد و بیان آن از سه مقدمه تشکیل می یابد :

۱- اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت چنانکه در درس بیست و هفتم به اثبات رسید .

۲- مراتب داشتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول بگونه ای که وجود معلول استقلالی از وجود علت هستی بخش ندارد (۱)

۳- ملاک نیاز معلول به علت همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن نسبت به علت و بعبارت دیگر ضعف مرتبه وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد بالضروره معلول و نیازمند به موجود عالیتری خواهد بود و هیچگونه استقلالی از آن نخواهد داشت (۲)

با توجه به این مقدمات می توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدر المتالهین به این صورت تقریر کرد .

مراتب وجود به استثناء عالیترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی نیازی و استقلال مطلق می باشد عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه اعلی تحقق نمی داشت سایر مراتب هم تحقق نمی یافت زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالیترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور مستقل و بی نیاز از آن باشند در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است .

این برهان علاوه بر اینکه از مزایای برهان شیخ برخودار است از چند جهت بر آن نیز برتری دارد .

یکی آنکه در این برهان بر مفاهیم وجودی تکیه شده و از ماهیت و امکان

ماهوی ذکری به میان نیامده است و روشن است که چنین برهانی با اصالت وجود مناسبتر می باشد .

دوم آنکه نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد بلکه خودش برهانی بر ابطال تسلسل در علل فاعلی نیز هست (۳)

سوم آنکه به کمک همین برهان نه تنها وحدت بلکه سایر صفات کمالیه خدای متعال را نیز می توان اثبات کرد چنانکه در جای خودش اشاره خواهد شد

خلاصه

۱- دلایل وجود خدای متعال را می توان به سه دسته تقسیم کرد :

الف- استدلال از آیات الهی و نشانه های علم و قدرت و حکمت وی در جهان مانند دلیلهای نظم و عنایت .

ب- استدلال از بعضی از صفات مخلوقات بر نیاز آنها به آفریدگار مانند دلیلهای حدوث و حرکت .

ج- استدلال فلسفی خالص مانند برهان امکان و برهان صدیقین .

۲- دو دسته اول برای اثبات وجوب وجود و بی نیازی مطلق الهی نیازمند به مقدمات براهین دسته سوم می باشند .

۳- برهان امکان از چهار مقدمه تشکیل یافته و تقریر آن این است موجودات جهان ذاتا ممکن الوجود هستند ولی چون هیچ موجودی بدون وصف ضرورت و وجوب تحقق نمی یابد دارای وجوب بالغیر می باشند و عللی که وجود آنها را ایجاب می کند باید منتهی به واجب الوجود بالذات شوند تا دور و تسلسل در علل لازم نیاید .

۴- تقریر دیگر آن این است که مجموعه ممکنات به هر صورتی فرض شوند دارای وجوب بالغیر هستند پس باید ورای آنها موجودی باشد که وجوب بالذات داشته باشد تا در سایه او سایر موجودات واجب بالغیر شوند .

۵- تقریر فشرده این برهان آن است که موجود خارجی یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب

الوجود بالغیر و واجب الوجودهای بالغیر باید منتهی به واجب الوجود بالذات شوند زیرا هر بالغیری محتاج به بالذات است .

۶- برهان دوم از سه مقدمه تشکیل می یابد و تقریر آن این است موجودات این جهان چون ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می باشند و سلسله علل باید منتهی به علتی شود که معلول نباشد تا دور و تسلسل لازم نیاید .

۷- ابن سینا این برهان را به این صورت تقریر کرده است موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و وجود ممکن الوجود باید منتهی به واجب الوجود شود تا دور و تسلسل لازم نیاید .

۸- این تقریر علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات مانند حدوث و حرکت ندارد نیازی به اثبات وجود مخلوق خاصی هم ندارد زیرا نخستین مقدمه آن بصورت فرض و تردید بیان شده است .

۹- برهان صدر المتالهین نیز از سه مقدمه تشکیل می یابد و تقریر آن این است اگر در راس سلسله مراتب وجود موجود بی نیاز و بی نهایت کاملی نمی بود سایر مراتب هم تحقق نمی یافت زیرا سایر مراتب عین ربط و تعلق هستند و اگر بدون مرتبه اعلای وجود تحقق یابند لازمه اش این است که غنی و بی نیاز از آن باشند .

۱۰- مهمترین مزایای این برهان از این قرار است :

الف- با اصالت وجود مناسبتر است زیرا در آن از مفاهیم ماهیت و امکان استفاده نشده است .

ب- نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد .

ج- وحدت و سایر صفات کمالیه خدای متعال هم به کمک آن اثبات می شود

درس شصت و سوم

توحید

شامل : معانی توحید توحید در وجوب وجود نفی اجزاء بالفعل نفی اجزاء بالقوه نفی اجزاء

تحلیلی

معانی توحید

توحید و یگانگی خدای متعال اصطلاحات گوناگونی در فلسفه و کلام و عرفان دارد که مهمترین اصطلاحات فلسفه آن عبارت است از :

۱- توحید در وجوب وجود یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی واجب الوجود بالذات نیست .

۲- توحید بمعنای بساطت و عدم ترکیب که دارای سه معنای فرعی است : الف- عدم ترکیب از اجزاء بالفعل . ب- عدم ترکیب از اجزاء بالقوه . ج- عدم ترکیب از ماهیت و وجود .

۳ توحید به معنای نفی مغایرت صفات با ذات یعنی صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می شود مانند صفات مادیات از قبیل اعراضی نیستند که در ذات وی تحقق یابند و به اصطلاح زائد بر ذات باشند بلکه مصداق آنها همان ذات مقدس الهی است و همگی آنها عین یکدیگر و عین ذات می باشند .

۴- توحید در خالقیت و ربوبیت یعنی خدای متعال شریکی در آفریدن و تدبیر جهان ندارد .

۵- توحید در فاعلیت حقیقی یعنی هر تاثیری که از هر فاعل و مؤثری سر بزند نهایتا مستند به خدای متعال است و هیچ فاعلی استقلال در تاثیر ندارد لا مؤثر فی الوجود الا الله

توحید در وجوب وجود

حکمای الهی برای اثبات وحدت و یگانگی ذات واجب الوجود دلایلی اقامه کرده اند که متقن ترین آنها برهانی است که با استفاده از برهان صدیقین طبق تقریر صدر المتالهین تشکیل می یابد و تقریر آن این است .

وجود دارای مرتبه ای است که کاملتر از آن امکان ندارد یعنی دارای کمال بی نهایت است و چنین موجودی قابل تعدد نیست و به اصطلاح دارای وحدت حقه حقیقیه می باشد نتیجه آنکه وجود خدای متعال قابل تعدد نیست .

مقدمه اول این برهان در واقع

همان نتیجه برهان صدیقین است زیرا از برهان مزبور این نتیجه بدست آمد که سلسله مراتب وجود باید منتهی به مرتبه ای شود که عالیترین و کاملترین است و هیچ ضعف و نقصی در آن راه ندارد یعنی دارای کمال نامتناهی است .

و اما مقدمه دوم با اندکی دقت روشن می شود زیرا اگر فرض شود که چنین موجودی تعدد داشته باشد لازمه اش این است که هر کدام از آنها فاقد کمالات عینی دیگری باشد یعنی کمالات هر یک محدود و متناهی باشد در صورتی که طبق مقدمه اول کمالات واجب الوجود نامتناهی می باشد .

ممکن است توهم شود که لازمه نامتناهی بودن کمالات واجب الوجود این است که مطلقا هیچ موجود دیگری تحقق نیابد زیرا تحقق هر موجود دیگری بمعنای واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است .

جواب این شبهه آن است که کمالات سایر مراتب که همگی مخلوق واجب الوجود هستند شعاعی از کمالات وی می باشد و وجود آنها تزاحمی با کمالات نامتناهی واجب الوجود ندارد اما اگر واجب الوجود دیگری فرض شود کمالات وجودی آنها با یکدیگر تزاحم خواهند داشت زیرا هر کدام از آنها دارای کمالی اصیل و مستقل خواهد بود و هیچکدام از آنها شعاع و فرع دیگری نخواهد بود .

به دیگر سخن هنگامی دو کمال عینی با یکدیگر تزاحم پیدا می کنند که در یک مرتبه از وجود فرض شوند اما اگر یکی در طول دیگری باشد مزاحمتی با یکدیگر نخواهند داشت بنا بر این وجود مخلوقات منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد و چنان نیست که وقتی کمالی را به مخلوقی افاضه می کند از دستش برود و خودش فاقد آن گردد

اما فرض وجود دو واجب الوجود با نامتناهی بودن کمالات آنها منافات دارد .

و بعبارت سوم فرض دو کمال عینی مستقل با فرض نامتناهی بودن آنها سازگار نیست اما اگر یکی عین تعلق و ربط و وابستگی به دیگری باشد و شعاع و جلوه ای از آن بشمار رود منافاتی با نامتناهی بودن دیگری که دارای استقلال و غنای مطلق است ندارد

نفی اجزاء بالفعل

اگر فرض شود که ذات مقدس الهی العیاذ بالله مرکب از اجزائی است که بالفعل وجود دارند یا اینکه همه اجزای مفروض واجب الوجود هستند و یا اینکه دست کم بعضی از آنها ممکن الوجودند اگر همه آنها واجب الوجود باشند و هیچکدام نیازی به دیگری نداشته باشند بازگشت این فرض به تعدد واجب الوجود است که در بحث قبلی ابطال گردید و اگر فرض شود که نیازمند به یکدیگرند با فرض واجب الوجود بودن آنها سازگار نخواهد بود و اگر فرض شود که یکی از آنها بی نیاز از دیگران است واجب الوجود همان موجود بی نیاز خواهد بود و ترکیب مفروض بعنوان ترکیبی از اجزای حقیقی واقعیتی نخواهد داشت زیرا هر مرکب حقیقی نیازمند به اجزایش می باشد .

و اگر فرض شود که بعضی از اجزای آن ممکن الوجود باشد ناچار جزء ممکن الوجود مفروض معلول خواهد بود اکنون اگر فرض شود که معلول جزء دیگر باشد معلوم می شود که آن دیگری در واقع واجب الوجود و دارای وجود مستقلی است و فرض ترکیب حقیقی بین آنها نادرست است و اگر فرض شود که جزء ممکن الوجود معلول واجب الوجود دیگری است لازمه اش تعدد واجب الوجود است که بطلان آن ثابت شد .

پس فرض ترکیب ذات

واجب الوجود از اجزاء بالفعل به هیچ وجه فرض صحیحی نخواهد بود

نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان

منظور از وجود اجزاء بالقوه برای موجودی این است که بالفعل وجود واحد یکپارچه ای دارد و هیچیک از اجزای آن فعلیت و تشخص و مرز معینی ندارند ولی عقلا- تجزیه و تفکیک آنها از یکدیگر ممکن است و هر وقت چنین تجزیه ای انجام گیرد موجود واحد مبدل به چند موجود خواهد شد که هر کدام از آنها دارای تشخص و مرز معینی خواهد بود اجزاء بالقوه اگر قابل اجتماع باشند معنایش این است که موجود مرکب از آنها دارای امتدادات مکانی طول و عرض و ضخامت است و اگر قابل اجتماع نباشند و هر کدام با معدوم شدن دیگری بوجود بیاید معنایش داشتن امتداد زمانی است و هر دو نوع امتداد مخصوص به اجسام می باشد چنانکه در جای خودش بیان شد (۱) . پس نفی اجزاء بالقوه در واقع نفی جسمیت از خدای متعال است و لازمه آن نفی مکان و زمان نیز می باشد .

و اما دلیل بر نفی اجزاء بالقوه از ذات واجب الوجود این است که همانگونه که اشاره شد موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه قابل زوال خواهد بود در صورتی که وجود واجب الوجود ضروری و غیر قابل زوال است .

دلیل دیگر این است که اجزاء بالقوه در هر موجودی از سنخ همان موجود است چنانکه اجزاء خط و سطح و حجم از جنس آنها می باشند اکنون اگر فرض کنیم که واجب الوجود دارای اجزاء بالقوه ممکن الوجودی باشد لازمه اش این است که اجزاء با کل سنخیت نداشته باشند

و اگر فرض کنیم که اجزاء مفروض هم واجب الوجود هستند لازمه اش امکان تعدد واجب الوجود است و از سوی دیگر لازمه اش این است که واجب الوجودهایی که در اثر تجزیه و تقسیم بوجود می آیند فعلا موجود نباشند یعنی وجودشان ضروری نباشد در صورتی که وجود واجب الوجود ضروری است و در هیچ زمانی امکان عدم ندارد

نفی اجزاء تحلیلی

حکمای الهی پیشین مبحثی را تحت عنوان نفی ماهیت از واجب الوجود منعقد کرده و با چند دلیل آن را به اثبات رسانده اند و سپس در مسائل مختلف خداشناسی از آن سود جسته اند و ساده ترین دلیل آن این است که حیثیت ماهیت حیثیت عدم اباء از وجود و عدم است و چنین حیثیتی در ذات مقدس الهی راه ندارد به دیگر سخن ماهیت و امکان توامان هستند و همانگونه که امکان به هیچ وجه در ذات الهی راه ندارد ماهیت هم راهی به ساحت قدس الهی نخواهد داشت .

ولی بر اساس اصول حکمت متعالیه این مطلب را می توان بصورتی دیگر تبیین کرد که نتایج مهمتر و درخشانتری بر آن مترتب می شود و آن این است که ماهیت اساسا از حدود وجودهای محدود انتزاع می شود و چنانکه قبلا گفته شد قالبی است مفهومی که بر موجودات محدود منطبق می گردد و چون وجود خدای متعال از هر گونه محدودیتی منزه و مبری است هیچ ماهیتی هم از آن انتزاع نمی شود .

به دیگر سخن عقل تنها می تواند موجودات محدود را به دو حیثیت ماهیت و وجود تحلیل کند کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیه و وجود اما وجود خدای متعال وجود صرف است و عقل نمی تواند هیچ ماهیتی را به آن

نسبت دهد .

بـدین ترتیب بسـاطت بمعنـای دقیقتری نیز برای خـدای متعال ثابت می شود که لازمه آن نفی هر گونه ترکیب حتی ترکیب از اجزای تحلیلی عقلی از ساحت مقدس الهی است .

از جمله نتایجی که بر بساطت بمعنای صـرافت و نامتناهی بودن وجود خدای متعال مترتب می شود این است که هیچ کمالی را نمی توان از خـدای متعال سـلب کرد و به دیگر سـخن همه صـفات کمالیه برای ذات واجب الوجود ثابت می شود بدون اینکه اموری زائد بر ذات بشمار روند و در نتیجه توحید صفاتی نیز اثبات می گردد

خلاصه

۱- توحید در فلسـفه به معانی زیر بکار می رود : الف- توحید در وجوب وجود . ب- بساطت و عدم ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه و اجزاء تحلیلی . ج- نفی صـفات زائد بر ذات . د- نفی شـریک در خلق و تدبیر . ه- توحید در فاعلیت حقیقی و افاضـه وجود .

۲- دلیل وحدت واجب الوجود این است که وجود الهی بی نهایت کامل است و چنین وجودی تعدد بردار نیست .

۳- بی نهایت بودن کمالات وجودی خدای متعال مسـتلزم نفی وجود از مخلوقات نیست زیرا کمالات آنها شـعاعی از کمالات الهی است و هیچ استقلالی از خودشان ندارند .

۴- دلیل نفی اجزاء بالفعل از ذات الهی این است که اگر اجزاء مفروض مسـتقل از یکدیگر باشـند لازمه اش تعدد واجب است و اگر نیازمنـد باشـند با وجوب وجود منافات دارد و اگر جزئی از آن ممکن الوجود باشـد محتاج به واجب الوجود خواهد بود پس اگر فرض شـود که معلـول جزء دیگر است همـان جزء دیگر در واقع واجب الوجود خواهـد بود نه مرکب مفروض و اگر معلول

واجب الوجود دیگری باشد لازمه اش شرک در وجوب وجود است .

۵- دلیل نفی اجزاء بالقوه این است که موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه قابل زوال خواهد بود در صورتی که واجب الوجود زوال پذیر نیست .

۶- دلیل دیگر آنکه اگر اجزاء بالقوه ممکن الوجود باشند لازمه اش این است که اجزاء با کل سنخیتی نداشته باشند و اگر واجب الوجود باشند لازمه اش امکان تعدد واجب و نیز امکان معدوم بودن آنها قبل از تقسیم است .

۷- ماهیت با امکان مساوق است و از این روی واجب الوجود ماهیتی نخواهد داشت .

۸- ماهیت از حدود وجود انتزاع می شود و چون وجود واجب نامحدود است هیچ ماهیتی از آن انتزاع نمی شود .

۹- چون وجود واجب صرف و نامتناهی است فاقد هیچ کمالی نخواهد بود .

۱۰- چون وجود واجب بسیط و از هر گونه ترکیبی مبری است صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود

پی نوشت

۱- ر . ک : درس چهل و یکم تا چهل و سوم .

درس شصت و چهارم

توحید افعالی

شامل : مقدمه توحید در خالقیت و ربوبیت توحید در افاضه وجود نفی جبر و تفویض

مقدمه

در درس گذشته توحید بمعنای نفی شریک در وجوب وجود و نیز بمعنای نفی کثرت در درون ذات را بیان کردیم و ضمنا اشاره ای به نفی مغایرت صفات با ذات الهی نمودیم و توضیح آن در بحث صفات الهی خواهد آمد اما شرکی که در میان طوایف مختلف مشرکین شایع بوده و هست شرک در خالقیت و بخصوص شرک در تدبیر جهان است و مباحث گذشته برای ابطال آن کافی نیست زیرا ممکن است کسی با پذیرفتن توحید به معنای گذشته معتقد شود که واجب الوجود یگانه تنها یک یا چند مخلوق را آفرید و دیگر نقشی در آفرینش سایر مخلوقات و تدبیر امور آنها ندارد و این امور بوسیله کسانی انجام می گیرد که خودشان واجب الوجود نیستند اما در ایجاد و تدبیر سایر پدیده ها مستقل هستند و نیازی به خدای متعال ندارند از این روی لازم است توحید در خالقیت و ربوبیت بطور جداگانه مورد بحث قرار گیرد

توحید در خالقیت و ربوبیت

فلاسفه پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و نفی شریک برای خدای متعال در آفرینش و اداره جهان به این صورت استدلال می کرده اند که آفرینش منحصر به آفرینش مستقیم و بی واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیما و بی واسطه می آفریند افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشد باز هم همگی آنها مخلوق با واسطه خدای متعال بشمار می روند و به تعبیر فلسفی علت علت هم علت است و معلول معلول هم معلول و در واقع با اضافه کردن همین مقدمه به براهین اثبات واجب الوجود معلولیت همه جهان را نسبت به وی اثبات می کرده اند

.

اما بر اساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصا با توجه به اصل تعلقی بودن وجود معلول و عدم استقلال آن نسبت به علت هستی بخش این مطلب تبیین روشنتر و استوارتری یافت و حاصل آن این است که هر چند هر علتی نسبت به معلول خودش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است اما همگی علتها و معلولها نسبت به خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچگونه استقلالی ندارند از این روی خالقیت حقیقی و استقلالی منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شؤون خودشان و در همه احوال و ازمنه نیازمند به وی می باشند و محال است که موجودی در یکی از شؤون هستیش بی نیاز از وی گردد و بتواند مستقلا کاری را انجام دهد .

و این یکی از درخشانترین و ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی است که به برکت اندیشه تابناک صدر المتالهین به جهان فلسفه ارائه گردید .

همچنین فلاسفه براهین دیگری را برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه کرده اند که مبتنی بر مقدمات نظری متعددی است و برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر و بررسی آنها صرف نظر می شود و تنها به برهانی که در قرآن کریم به آن اشاره شده (لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا) بسنده می کنیم .

این برهان به چند صورت تقریر شده است و ذیلا تقریری را که روشنتر و به مفاد آیه نزدیکتر بنظر می رسد می آوریم این تقریر از دو مقدمه تشکیل می شود :

۱- وجود هر معلولی وابسته به علت خودش می باشد و به دیگر سخن هر معلولی وجود خودش را با همه شؤون و متعلقاتش از علت هستی بخش خودش دریافت می دارد

و اگر احتیاج به شروط و معداتی هم داشته باشد می بایست وجود آنها هم مستند به علت هستی بخش خودش باشد بنا بر این اگر دو یا چند علت هستی بخش در عرض هم فرض شوند معلول هر یک از آنها وابسته به علت خودش می باشد و هیچگونه وابستگی به علت دیگر یا معلولهای آن نخواهد داشت و بدین ترتیب ارتباط و وابستگی میان معلولهای آنها بوجود نخواهد آمد .

۲- نظام این جهان مشهود آسمانها و زمین و پدیده های آنها نظام واحدی است که در آن پدیده های همزمان و ناهمزمان با یکدیگر ارتباط و وابستگی دارند اما ارتباط پدیده های همزمان همان تاثیر و تاثرات علی و معلولی گوناگون در میان آنها است که موجب تغییرات و دگرگونیهایی در آنها می شود و به هیچ وجه قابل انکار نیست و اما ارتباط بین پدیده های گذشته و حال و آینده به این صورت است که پدیده های گذشته زمینه پیدایش پدیده های کنونی را فراهم آورده اند و پدیده های کنونی هم به نوبه خود زمینه پیدایش پدیده های آینده را فراهم می سازند و اگر روابط علی و اعدادی از میان پدیده های جهان بر داشته شود جهانی باقی نخواهد ماند و هیچ پدیده دیگری هم بوجود نخواهد آمد چنانکه اگر ارتباط وجود انسان با هوا و نور و آب و مواد غذائی بریده شود دیگر نمی تواند به وجود خود ادامه دهد و زمینه پیدایش انسان دیگر یا پدیده دیگری را فراهم سازد .

با ضمیمه کردن این دو مقدمه نتیجه گرفته می شود که نظام این جهان که شامل مجموعه پدیده های بی شمار گذشته و حال و آینده است آفریده یک آفریدگار می باشد و تحت تدبیر حکیمانه یک پروردگار

اداره می گردد زیرا اگر یک یا چند آفریدگار دیگری می بود ارتباطی میان آفریدگان بوجود نمی آمد و نظام واحدی بر آنها حکمفرما نمی شد بلکه هر آفریده ای از طرف آفریدگار خودش بوجود می آمد و به کمک دیگر آفریدگان همان آفریدگار پرورش می یافت و در نتیجه نظامهای متعدد و مستقلی بوجود می آمد و ارتباط و پیوندی بین آنها برقرار نمی شد در صورتی که نظام موجود در جهان نظام واحد همبسته ای است و پیوند بین پدیده های آن مشهود است .

در پایان باید این نکته را خاطر نشان کنیم که خالقیت و ربوبیت انفکاک ناپذیرند و پرورش و تدبیر و اداره امور یک موجود جدای از آفرینش او و آفریدگان مورد نیاز او نیست مثلا روزی دادن به انسان چیزی جدای از آفریدن دستگاه گوارش برای او و آفریدن مواد خوراکی در محیط زندگی او نیست و به دیگر سخن اینگونه مفاهیم از روابط آفریدگان با یکدیگر انتزاع می شود و مصداقی منحاز از آفرینش آنها ندارد بنا بر این با اثبات توحید در خالقیت توحید در تدبیر امور و سایر شؤون ربوبیت نیز ثابت می گردد

توحید در افاضه وجود

همچنین معنای دیگر توحید انحصار تاثیر استقلالی و افاضه وجود به ذات مقدس الهی است که شواهد فراوانی در آیات و روایات دارد و با توجه به برهانی که بر اساس اصول حکمت متعالیه برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه شد بخوبی اثبات می گردد ولی در این زمینه کژاندیشیهایی وجود دارد که باید به آنها توجه کرد و از سقوط در دره های افراط و تفریط پرهیز نمود .

از یک سوی گروهی از متکلمین اشاعره به استناد ظواهر دسته ای از آیات و روایات بکلی سلب

تاثیر از علل متوسطه نموده و اساسا منکر علیت و تاثیر برای آنها شده اند و خدای متعال را فاعل بی واسطه برای هر پدیده ای قلمداد کرده اند و معتقد شده اند که عادت الهی بر این جاری شده که در شرایط خاصی پدیده معینی را بوجود بیاورد و گرنه اسباب و شرایط هیچ تاثیری در پیدایش آن ندارند .

و از سوی دیگر گروه دیگری از متکلمین معتزله نوعی استقلال در تاثیر بخصوص در مورد فاعلهای اختیاری قائل شده اند و استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح ندانسته اند و این یکی از اصلی ترین اختلافات بین این دو مکتب کلامی است .

اما فلاسفه هر چند استناد باواسطه همه پدیده ها حتی افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح می دانستند اما این استناد را تنها بر اساس علة العلل بودن واجب الوجود توجیه می کردند تا اینکه صدر المتالهین تبیین صحیحی از رابطه علیت بدست داد و ثابت کرد که علل متوسطه چون خودشان معلول خدای متعال هستند هیچگونه استقلالی ندارند و اساسا افاضه وجود بمعنای دقیق کلمه مختص به خدای متعال می باشد و سایر علتها بمنزله مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتبی که دارند نقش وسایط را بین سرچشمه اصلی وجود و دیگر مخلوقات ایفاء می کنند بنا بر این معنای عبارت معروف لا مؤثر فی الوجود الا الله این خواهد بود که تاثیر استقلالی و افاضه وجود مخصوص به خدای متعال است و این حقیقتی است که در لسان آیات و روایات بصورت منوط بودن همه چیز حتی افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی بیان شده است و در

واقع این امور نشان دهنـده مراحل مختلفی است که عقل برای اسـتناد پدیـده ها به ذات مقدس الهی در نظر می گیرد و از یک نظر می توان این بیانات را از قبیل تدریج در تعلیم تلقی کرد زیرا فهمیدن معنای دقیق توحید افعالی برای کسانی که ورزیدگی کافی در مسائل عقلی ندارند میسر نیست و بهترین راه تعلیم آن این است که در چند مرحله انجام گیرد

نفی جبر و تفویض

یکی از شـبهاتی که موجب این شـده است که معتزله اسـتناد افعـال اختیـاری انسـان را به خـدای متعال نفی کننـد این است که گمان کرده انـد در غیر این صورت باید ملتزم به مجبور بودن انسان در مطلق افعالش بشویم و این فرض علاوه بر اینکه خلاف وجـدان و بداهت است جایی برای تکلیف و هدایت و پاداش و کیفر باقی نمی گذارد و همه آنها محتوای خودشان را از سـت خواهنـد داد و بـدین ترتیب مسـاله جبر و تفویض در کلاـم اسـلامی مطرح شـده و بحثهـای فراوانی از طرفین در باره آن انجام گرفته که بررسـی همه آنها نیازمنـد به کتاب مسـتقلی است و در اینجا در حدی که با مساله مورد بحث ارتباط پیدا می کند به آن می پردازیم .

شبهه یـاد شـده را به این صورت می توان تقریر کرد هر فعـل اختیـاری فاعلی دارد که با اراده و اختیار خودش آن را انجام می دهـد و محال است که فعل واحد از دو فاعل سـر بزند و مسـتند به اراده هر دو باشد اکنون اگر افعال انسان را مسـتند به اراده و اختیار خودش بدانیم جایی برای استناد آنها به خدای متعال باقی نمی ماند مگر از این نظر که خدا آفریننده انسان است

و اگر او را نیافریده بود و نیروی اراده و اختیار را به او نداده بود افعال اختیاری وی هم تحقق نمی یافت ولی اگر آنها را مستند به اراده الهی بدانیم باید استناد آنها را به اراده انسان نفی کنیم و انسان را تنها موضوعی بی اختیار برای تحقق افعال الهی بشماریم و این همان جبر باطل و غیر قابل قبول است .

پاسخ این است که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل در صورتی محال است که هر دو فاعل در عرض یکدیگر مؤثر در انجام آن فرض شوند و به اصطلاح فاعل جانشینی باشند اما اگر دو فاعل در طول یکدیگر باشند استناد فعل به هر دوی آنها اشکالی ندارد و استناد به دو فاعل طولی تنها به این معنی نیست که اصل وجود فاعل بی واسطه مستند به فاعل باواسطه است بلکه علاوه بر این تمام شؤون وجود او هم مستند به فاعل هستی بخش می باشد و حتی در انجام کارهای اختیاریش هم بی نیاز از او نمی باشد و دمادم وجود و همه شؤون وجودش را از او دریافت می دارد و این است معنای صحیح لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین و چنانکه قبلا یادآور شدیم فهم صحیح این معنی در سایه درک صحیح رابطه علیت و تعلقی بودن وجود معلول میسر می شود که ابتکار تبیین آن از افتخارات صدر المتالهین بشمار می رود

خلاصه

۱- فلاسفه پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت به این صورت استدلال کرده اند که خدای متعال علت بی واسطه برای نخستین معلول و علت باواسطه برای سایر مخلوقات است و علت باواسطه هم علت بشمار می رود پس خدای متعال

آفریدگار همه جهان می باشد که بعضی را بی واسطه و بعضی را باواسطه آفریده است .

۲- دلیل دوم این است که هیچ علتی بجز خدای متعال استقلال در وجود و ایجاد ندارد پس خالقیت حقیقی و استقلالی مخصوص اوست .

۳- دلیل سوم این است که نظام این جهان که شامل پدیده های بی شمار گذشته و حال و آینده می شود نظام واحد همبسته ای است و اگر جهان دارای چند آفریدگار می بود نظامهای متعدد و مستقلی می داشت و مخلوقات یکی از خدایان نیازی به خدای دیگر و آفریدگار او نمی داشت .

۴- ربوبیت و تدبیر آفریدگان از روابط آنها با یکدیگر انتزاع می شود و مصداقی منحاز از وجود آنها ندارد از این روی با اثبات توحید در خالقیت توحید در ربوبیت و تدبیر جهان هم ثابت می شود .

۵- اشاعره رابطه علیت بین مخلوقات را انکار کرده همگی آنها را بی واسطه مستند به خدای متعال انگاشته اند و معتزله نوعی استقلال برای سایر فاعلها بویژه فاعلهای اختیاری قائل شده اند و استناد افعال اختیاری انسان به خدای متعال را نفی کرده اند .

۶- فلاسفه پیشین استناد پدیده ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال بعنوان عله العلل اثبات می کرده اند .

۷- با توجه به تعلقی بودن وجود معلول توحید افعالی تبیین روشنتر و صحیحتری می یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خدای متعال خواهند بود که افاضه وجود و تاثیر استقلالی مخصوص اوست .

۸- بیاناتی که در کتاب و سنت مبنی بر استناد همه پدیده ها و از جمله افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی وارد شده ناظر به مراحل مختلفی است

که عقـل برای اسـتناد پدیـده هـا به خـدای متعـال در نظر می گیرد و در عین حـال می توان آنهـا را تعلیم مرحله به مرحله برای توحید افعالی تلقی کرد .

۹- شـبهه قـائلین به تفویض این است که هر فعل اختیاری مسـتند به اراده فاعل واحـدی است و اگر افعال انسان مسـتند به اراده الهی باشد نمی توان آنها را مستند به اراده انسان دانست و لازمه اش جبر باطل و غیر قابل قبول است .

۱۰- پاسـخ این است که اسـتناد یـک فعـل به دو اراده در صورتی محـال است که تـاثیر اراده ها در عرض هم فرض شود اما با تـوجه به اینکه انسـان ماننـد دیگر مخلوقـات اسـتقلالی در وجود و شؤون وجودش نـدارد افعـال مسـتند به اراده او هم در مرتبه بالاتری مستند به اراده الهی می باشد

درس شصت و پنجم

صفات الهی

شامل : مقدمه حدود شناخت خدا نقش عقل در شناخت خدا صفات ثبوتیه و سلبیه صفات ذاتیه و فعلیه

مقدمه

در باره حد توانایی انسان بر شناخت خدای متعال و صفاتی که می توان به ذات الهی نسبت داد گرایشهای مختلفی وجود دارد کـه بعضـی در طرف افراط و برخی در طرف تفریـط قرار می گیرد مثلاـ بعضـی به اسـتناد پـاره ای از آیـات و روایـات متشـابه صفات و افعال موجودات مادی مانند غم و شادی و رفتن و آمدن و نشستن و برخاستن را نیز به خدای متعال نسبت داده اند که اصـطلاحا مجسـمه قائلین به صـفات جسـمانی و مشـبهه تشبیه کننـدگان خـدا به مخلوقات نامیده شده اند و بعضـی دیگر مطلقا قدرت انسان را بر شناختن ذات و صفات خدای متعال نفی کرده اند و به دسته ای دیگر از آیات و روایات تمسک نموده اند و برای صفات و افعالی که به خدای متعال نسبت داده می شود معانی سلبی در نظر گرفته اند و مثلا علم را به نفی جهل و قدرت را به سـلب عجز تاویل کرده اند و حتی بعضـی تصریح کرده اند که نسبت دادن وجود هم به خدای متعال معنایی جز نفی عدم ندارد .

در این میان گرایش سومی وجود دارد که راهی را میان تشبیه افراطی و تنزیه تفریطی برمی گزینـد و این گرایش موافق عقل و مورد تایید پیشوایان معصوم ع است و اینک به توضیحی پیرامون این گرایش می پردازیم

حدود شناخت خدا

قبلا گفته شـد که معرفت خـدای متعال به دو قسم تقسـیم می شود معرفت حضوری و شـهودی و معرفت حصولی و عقلانی اما معرفت حضوری دارای مراتب متفـاوتی است و مرتبه نازله آن در هر انسانی موجود است و با تکامل نفس و تمرکز توجه قلب قوت می یابد تا برسد به مرتبه معرفت اولیاء خدا که او را بیش از هر چیز و پیش

از هر چیز بـا چشم دل می بینـد ولی به هر حـال عرفت حضوری هر عـارفی به انـدازه ارتباط وجودی و قلبی او با خـدای متعال است و هیچگـاه هیـچ کس نمی توانـد احـاطه بر ذات الهی پیـدا کنـد و او را آنچنانکه خودش می شـناسد بشـناسد و دلیل آن روشن است زیرا هر موجودی غیر از ذات مقدس الهی از نظر مرتبه وجودی متناهی است هر چند از نظر زمان یا بعضی دیگر از شؤون وجودی نامتناهی باشد و احاطه متناهی بر نامتناهی محال است .

و امـا معرفت حصولی و عقلاـنی بوسـیله مفـاهیم ذهنی حاصل می شود و مرتبه آن تابع قـدرت ذهن بر تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف عقلی است و این نوع معرفت است که با آموختن علوم عقلی قابل تکامل می باشـد و در عین حال صـفای نفس و تزکیه قلب و تهـذیب اخلاـق و وارسـتگی از آلودگیهـای مادی و حیوانی نقش مهمی را در تعالی آن ایفاء می کنـد و به هر حال همه تکاملهای معنوی و عقلانی در گرو توفیق الهی است

نقش عقل در شناخت خدا

بـدون تردیـد ابزار کار عقل مفاهیم ذهنی است و اساسا عقل همان نیروی درک کننده مفاهیم کلی است مفاهیم عقلی چنانکه در بخش شـناخت شناسـی گـذشت به دو دسـته کلی تقسـیم می شونـد یـک دسـته مفـاهیم مـاهوی یا معقولات اولی که بطور خودکار از مدرکات جزئی و شخصـی انتزاع می شود و از حدود وجودی آنها حکایت می کند و یک دسته مفاهیمی است که با فعالیت خود عقل بـدست می آیـد و هر چند از نوعی ادراک شخصـی و حضوری مایه می گیرد ولی در چارچوبه حدود آن محدود نمی گردد و قابل توسعه و تضییق می باشد .

همه شناختهای عقلانی در

باره وجود و مراتب آن و هر چیزی که از سنخ ماهیات نیست و همچنین در باره ماوراء طبیعت به کمک این مفاهیم حاصل می شود چنانکه مفاهیم عدمی و سلبی هم از همین قبیل می باشد .

با توجه به این نکته روشن می شود که مفاهیم ماهوی که نشانگر محدودیتهای موجودات امکانی هستند قابل اطلاق بر خدای متعال نیستند و اما دیگر مفاهیم عقلی در صورتی که از وسعت و کلیت کافی برخوردار و از شوائب نقص و امکان برکنار باشند می توانند وسیله ای برای شناخت صفات و افعال الهی قرار بگیرند چنانکه مفاهیم واجب الوجود و خالق و رب و سایر اسماء حسنای الهی از همین قبیل اند ولی باید توجه داشت که این مفاهیم نوعا مشکک و دارای مصادیق مختلف هستند و مصداق این مفاهیم در مورد خدای متعال با سایر مصادیق تفاوت دارد تفاوتی که به هیچ وجه قابل سنجش و اندازه گیری نیست زیرا تفاوتی است بین متناهی و نامتناهی .

و به همین جهت پیشوایان معصوم ع در مقام تعلیم صفات خدای متعال این مفاهیم را با قید تنزیه و نفی مشابهت با صفات مخلوقین بکار می برده اند و مثلا می فرموده اند : عالم لا کعلمنا قادر لا کقدرتنا و همین است معنای کلام خدای متعال (لیس کمثله شی ء)

صفات ثبوتیه و سلبیه

مفاهیم را بطور کلی می توان به مفاهیم ثبوتی و مفاهیم سلبی تقسیم کرد مفاهیم ثبوتی گاهی از موجودات محدود یا حیثیت محدودیت و نقص آنها حکایت می کنند بگونه ای که اگر از جهت محدودیت و نقص آنها صرف نظر شود به مفاهیم دیگری تبدیل می شوند مانند همه مفاهیم ماهوی و یک دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشانگر ضعف مرتبه

وجود و نقص و محدودیت آن است نظیر مفاهیم قوه و استعداد بدیهی است چنین مفاهیمی را نمی توان برای خدای متعال اثبات کرد ولی سلب آنها را می توان بعنوان صفات سلبیه قلمداد کرد مانند سلب شریک و ترکیب و جسمیت و زمان و مکان .

یک دسته دیگر از مفاهیم ثبوتی از کمالات وجود حکایت می کنند و متضمن هیچ جهت نقص و محدودیتی نیستند گو اینکه ممکن است بر مصادیق محدودی هم اطلاق شوند مانند مفهوم علم و قدرت و حیات اینگونه مفاهیم را با شرط عدم محدودیت مصداق می توان بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت داد و سلب آنها صحیح نخواهد بود زیرا لازمه اش سلب کمال از موجود بی نهایت کامل است .

بنا بر این همه مفاهیمی را که حکایت از کمالات وجودی می نمایند و متضمن معنای نقص و محدودیتی نیستند می توان بعنوان صفات ثبوتیه برای خدای متعال اثبات کرد و همچنین سلب همه مفاهیمی را که متضمن نوعی نقص و محدودیت هستند می توان از صفات سلبیه واجب الوجود بشمار آورد و اگر تاکیدی بر عدم استعمال اسماء جعلی در مورد خدای متعال شده بدین جهت است که مبادا مفاهیمی بکار گرفته شود که متضمن معنای نقص و محدودیت باشد .

و اما کسانی که صفات ثبوتیه خدای متعال را هم به معنای سلبی تاویل کرده اند پنداشته اند که بدین وسیله می توانند به تنزیه مطلق دست یابند و از نسبت دادن مفاهیمی که در مورد ممکنات هم بکار می رود به خدای متعال خودداری کنند در صورتی که اولا سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و اگر ملتزم به اثبات نقیض دیگر نشوند می بایست ارتفاع نقیضین

را تجویز کنند و ثانیا هنگامی که مثلا علم تاویل به نفی جهل می شود در واقع معنای عدمی جهل از ساحت الهی سلب می گردد و تصور این معنای عدمی بدون تصور مقابل آن علم ممکن نیست پس بایستی در رتبه مقدم علم را اثبات کرده باشند

صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می شود یا مفاهیمی است که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می شود مانند علم و قدرت و حیات و یا مفاهیمی است که عقل از مقایسه بین ذات الهی و مخلوقاتش با توجه به نوعی رابطه وجودی انتزاع می کند مانند خالقیت و ربوبیت دسته اول را صفات ذاتیه و دسته دوم را صفات فعلیه می نامند و گاهی صفات ذاتیه را به این صورت تعریف می کنند صفاتی که از مقام ذات انتزاع می شود و صفات فعلیه را به این صورت صفاتی که از مقام فعل انتزاع می شود .

نسبت دادن صفات ذاتیه به خدای متعال بدین معنی نیست که غیر از ذات الهی امر دیگری در درون ذات یا بیرون از آن وجود دارد بگونه ای که بتوان ذات را جدای از آنها و فاقد آنها در نظر گرفت آنچنانکه مثلا در مورد مادیات می توان آنها را فاقد رنگ و بوی و شکل خاص تصور کرد به دیگر سخن صفات الهی اموری زائد بر ذات و مغایر با آن نیستند بلکه عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودی مانند علم یا قدرت را در نظر می گیرد بالاترین مرتبه آن را برای ذات الهی اثبات می کند زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت واجد همه کمالات نامتناهی می باشد و هیچ

کمالی را نمی توان از او سلب کرد و به عبارت سوم صفات ذاتیه واجب الوجود مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می شوند بدون اینکه نشانه هیچگونه تعدد و کثرتی برای ذات الهی باشند و گاهی از این حقیقت اینگونه تعبیر می شود که کمال التوحید نفی الصفات عنه چنانکه از امیر مؤمنان علی ع نقل شده است .

در این زمینه دو گرایش افراطی و تفریطی نیز وجود دارد از یک سوی اشاعره صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال ناآفریده پنداشته قائل به قدماء ثمانیه شده اند و از سوی دیگر معتزله قائل به نفی صفات شده اسناد آنها را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده اند .

ولی لازمه قول اول این است که یا العیاذ بالله شرک در وجوب وجود را بپذیرند و یا اینکه قائل به وجود موجوداتی شوند که نه واجب الوجود هستند و نه ممکن الوجود .

چنانکه لازمه قول دوم این است که ذات الهی فاقد کمالات وجودی باشد مگر اینکه سخن آنان را حمل بر نارسائی تعبیر کنیم و منظور ایشان را نفی صفات زائد بر ذات بدانیم .

همچنین نسبت دادن صفات فعلیه به خدای متعال بدین معنی نیست که غیر از وجود او و وجود مخلوقاتش امر عینی دیگری بنام صفت فعلی تحقق می یابد و خدای متعال به آن موصوف می گردد بلکه همه این صفات مفاهیمی است اضافی که عقل از مقایسه خاصی بین وجود خدای متعال و وجود مخلوقاتش انتزاع می کند مثلا هنگامی که وابستگی وجود مخلوقات را به خدای متعال در نظر می گیرد مفاهیم خالق و فاطر و مبدع را با عنایتهای خاصی

انتزاع می کند .

بنا بر این ویژگی صفات فعلیه این است که برای انتزاع آنها می بایست وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی در نظر گرفت و به دیگر سخن قوام این صفات به اضافه و لحاظ رابطه بین خدا و خلق است اضافه ای که قائم به طرفین می باشد و با نفی یکی از طرفین موردی نخواهد داشت و از این روی گاهی این صفات را صفات اضافیه می نامند .

حاصل آنکه صفات فعلیه را نمی توان عین ذات الهی دانست چنانکه نمی توان برای آنها ما بازاء عینی خاصی در نظر گرفت .

نکته شایان توجه این است که پدیده های مادی دارای حدود و قیود زمانی و مکانی هستند و این حدود و قیود در اضافه و رابطه ای که بین آنها و خدای متعال در نظر گرفته می شود تاثیر می گذارد و در نتیجه افعال متعلق به آنها هم به یک معنی مقید به زمان و مکان می گردد مثلا گفته می شود که خدای متعال فلان موجودی را در فلان زمان و فلان مکان آفرید اما این حدود و قیود در واقع به مخلوقات باز می گردد و ظرف تحقق مخلوق و شؤون آن بشمار می رود نه اینکه مستلزم نسبت زمان و مکان به خدای متعال باشد .

به دیگر سخن افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت انتساب به مخلوقات و از این نظر متصف به قیود زمانی و مکانی می شود و دیگری حیثیت انتساب به خدای متعال و از این نظر منسلخ از زمان و مکان می باشد و این نکته ای است در خور دقت فراوان و کلید حل بسیاری از مشکلات .

نکته دیگر آنکه اگر صفات

فعلیه را به لحاظ منشا آنها در نظر بگیریم و مثلا خالق را بمعنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد کون الواجب بحیث یخلق اذا شاء معنی کنیم نه کسی که کار آفرینش را انجام داده است در این صورت بازگشت آنها به صفات ذاتیه خواهد بود

خلاصه

۱- در مورد شناختن صفات خدای متعال سه گرایش وجود دارد یکی گرایش تشبیه و دیگری گرایش تعطیل و سومی گرایش میانه که مورد تایید عقل و نقل است .

۲- معرفت حضوری به خدای متعال دارای درجات متفاوتی است ولی عالیترین درجه ای هم که برای مخلوقات حاصل می شود بمعنای احاطه بر ذات الهی نیست .

۳- معرفت حصولی به خدای متعال از راه مفاهیم عقلی تجرید شده از خصوصیات نقص و امکان حاصل می شود .

۴- همه مفاهیم ماهوی و آن دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشان دهنده نوعی نقص و محدودیت در موجودات هستند قابل اطلاق بر خدای متعال نیست .

۵- صفات ثبوتیه الهی عبارت است از مفاهیمی که دلالت بر کمال وجود می کند و متضمن هیچ معنای عدمی و امکانی نیست .

۶- صفات سلبیه الهی عبارت است از سلب مفاهیمی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت دارد .

۷- بازگرداندن صفات ثبوتیه به معانی سلبیه صحیح نیست زیرا اولا سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و ثانیا سلب مفاهیمی مانند جهل و عجز که از امور عدمی هستند مستلزم اثبات مقابل آنها مانند علم و قدرت در مرتبه مقدم است .

۸- صفات ذاتیه عبارت است از مفاهیمی که از ذات الهی با توجه به نوعی کمال وجودی انتزاع می شود مانند علم و قدرت و حیات .

۹- صفات

فعلیه عبارت است از مفاهیمی که از مقایسه خدای متعال با مخلوقاتش انتزاع می شود مانند خالقیت و ربوبیت .

۱۰- اثبات صفات ذاتیه برای خدای متعال بمعنای اثبات امور عینی دیگری غیر از ذات نیست بلکه همه آنها مفاهیمی است که از مصداق واحدی انتزاع می شود و بعبارت دیگر صفات ذاتیه عین ذات الهی است .

۱۱- اشاعره صفات ذاتیه را اموری خارج از ذات و ناآفریده می دانند و قائل به قدماء ثمانیه شده اند .

۱۲- این قول یا مستلزم تعدد واجب الوجود و یا مستلزم اثبات موجوداتی است که نه واجب الوجود هستند و نه ممکن الوجود .

۱۳- معتزله قائل به نفی صفات شده اند و اسناد صفات ذاتیه را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده اند .

۱۴- لازمه قول ایشان این است که ذات الهی فاقد کمالات باشد مگر اینکه آن را حمل بر نفی صفات زائد بر ذات نماییم .

۱۵- در مورد صفات فعلیه هم غیر از ذات الهی و مخلوقات امور عینی دیگری که مابازاء این صفات شمرده شوند وجود ندارد و بعبارت دیگر این صفات نه عین ذات الهی هستند و نه حاکی از امور عینی دیگر .

۱۶- چون قوام صفات فعلیه به اضافه بین خالق و مخلوق است بدون در نظر گرفتن یکی از طرفین اضافه انتزاع نمی شود .

۱۷- افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی از نظر انتساب به این متعلقات دارای قیود زمانی و مکانی و از نظر انتساب به خدای متعال منسلخ از این قیود است .

۱۸- اگر صفات فعلیه را به لحاظ منشا ذاتی آنها در نظر بگیریم بازگشت آنها به صفات ذاتیه است مانند اینکه خالق را

بمعنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد در نظر بگیریم

درس شصت و ششم

صفات ذاتیه

شامل : مقدمه حیات علم علم به ذات علم به مخلوقات قدرت

مقدمه

چنانکه در درس سابق اشاره شد مفاهیمی که حکایت از کمالات وجودی می کنند و دلالتی بر هیچ نوع نقص و محدودیتی ندارند قابل اطلاق بر ذات مقدس الهی هستند و همه آنها را می توان از صفات ذاتیه الهی بشمار آورد مانند نور و بهاء و جمال و کمال و حب و بهجت و دیگر اسماء و صفاتی که در آیات کریمه قرآن یا روایات شریفه یا ادعیه حضرات معصومین ع وارد شده است و ناظر به مقام فعل نیست .

ولی آنچه معمولا بعنوان صفات ذاتیه ذکر می شود حیات و علم و قدرت است و اکثر متکلمین صفات دیگری مانند سمیع و بصیر و مرید و متکلم را اضافه کرده اند و بحثهایی درباره اینکه آیا این مفاهیم از صفات ذاتیه هستند یا از صفات فعلیه واقع شده است که بررسی همه آنها به درازا می کشد از اینروی در اینجا بحثی را درباره صفات ذاتیه سه گانه مطرح می کنیم و سپس به بحث درباره سایر صفات مشهور می پردازیم

حیات

موجوداتی که مورد شناسایی انسان قرار می گیرند به دو دسته کلی جاندار و بی جان قابل تقسیم هستند موجودات جاندار که با شعور و حرکت ارادی شناخته می شوند متصف به صفتی بنام حیات می گردند و به همین مناسبت در زبان عربی کلمه حیوان بر موجودات جاندار اطلاق می شود ولی با دقت روشن می گردد که صفت حیات برای موجودات مادی از قبیل وصف بحال متعلق است و در واقع حیات وصفی ذاتی برای جان آنهاست و بالعرض به بدنشان نسبت داده می شود .

بعد از آنکه دانستیم که نفس حیوانی مرتبه ای از تجرد را دارد هر چند تجرد مثالی باشد نتیجه می گیریم که حیات

ملازم با تجرد است بلکه تعبیر گویاتری از آن می باشد زیرا تجرد چنانکه قبلا اشاره کردیم مفهومی سلبی است .

به دیگر سخن همچنانکه امتداد خاصیت ذاتی اجسام می باشد حیات هم از خواص ذاتی موجودات مجرد بشمار می رود و همچنین علم و اراده هم که از لوازم حیات هستند مجرد می باشند .

بنابر این مفهوم حیات دلالت بر کمال وجودی می کند و قابل توسعه به موجوداتی که تعلق به ماده هم ندارند می باشد و از اینروی همه مجردات دارای صفت ذاتی حیات هستند و بالاترین مرتبه حیات مخصوص ذات مقدس الهی است پس با توجه به مجرد بودن ذات الهی نیاز به برهان دیگری برای اثبات حیات بعنوان صفات ذاتی برای خدای متعال نداریم .

در اینجا باید چند نکته را خاطرنشان کنیم یکی آنکه گاهی حیات و زندگی بمعنای دیگری بکار می رود که شامل نباتات هم می شود ولی این معنی مشتمل بر جهت نقص است زیرا لازمه آن رشد و نمو و تولید مثل است که از خواص مادیات می باشد و چنین معنایی در این مبحث منظور نیست .

دیگری آنکه هر چند حیات بمعنای مورد نظر در این مبحث ملازم با علم و اراده و قدرت است ولی این تلازم بمعنای تساوی مفهومی نیست و بهترین شاهدش این است که حیات مفهومی نفسی و فاقد هرگونه اضافه ای است بخلاف سایر مفاهیم یاد شده که اضافه ای به متعلق خودشان معلوم و مراد و مقدور علیه دارند و از مفاهیم ذات الاضافه بشمار می روند بنابر این اگر حیات به علم و قدرت و اراده تعریف شود تعریفی به لوازم خواهد بود .

نکته سوم آنکه ممکن است حیات خدای متعال را

از این راه نیز اثبات کرد که حیات یکی از کمالات وجودی مخلوقات است و محال است که علت هستی بخش فاقد کمالی باشد که به مخلوقاتش افاضه می فرماید بلکه باید ضرورتا آن را بصورت کاملتری داشته باشد و نیز بعد از آنکه علم و قدرت برای خدای متعال ثابت شد ملزوم آنها که حیات است ثابت می شود

علم

بحث درباره علم خدای متعال یکی از دشوارترین مباحث فلسفه الهی است و به همین جهت است که فلاسفه و متکلمین اختلافات زیادی در این مبحث دارند که در کتب مفصل کلامی و فلسفی مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است مثلا بعضی از فلاسفه هم علم به ذات و هم علم به مخلوقات را عین ذات الهی دانسته اند و بعضی علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را صورتهایی قائم به ذات و خارج از آن شمرده اند و بعضی دیگر علم به مخلوقات را عین وجود آنها دانسته اند و از متکلمین اقوال مختلف و بعضا عجیبی نقل شده است تا آنجا که بعضی از ایشان منکر علم الهی به ذات مقدس خودش شده اند و حق این است که ذات الهی در عین وحدت و بساطتی که دارد هم عین علم به ذات خویش است و هم علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی

علم به ذات

کسی که تجرد و عدم مادیت ذات الهی را شناخته باشد به آسانی می تواند درک کند که ذات مقدسش عین علم به خویش است چنانکه در هر موجود مجرد مستقل غیر عرض چنین است .

و اگر کسی در لزوم علم به ذات در هر موجود مجردی شک داشته باشد در مورد خدای متعال می توان برای وی چنین استدلال کرد علم به ذات یکی از کمالات وجودی است که در بعضی از موجودات مانند انسان یافت می شود و خدای متعال همه کمالات وجودی را بطور نامتناهی دارد پس این کمال را هم در بالاترین مرتبه اش خواهد داشت .

به هر حال اثبات علم الهی به ذات

مقدسش بر اساس مبانی حکمت متعالیه کار آسانی است

علم به مخلوقات

اما اثبات علم به مخلوقات مخصوصا قبل از پیدایش آنها و تبیین فلسفی آن به این آسانی نیست و در این جاست که اقوال و آرای گوناگونی وجود دارد و مهمترین آنها از این قرار است :

۱- قول پیروان مشائین مبنی بر اینکه علم به مخلوقات بوسیله صورتهای عقلی است که از لوازم ذات الهی می باشند .

این قول اشکالات قابل ملاحظه ای دارد زیرا اگر این صورتها عین ذات الهی فرض شوند لازمه اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است و اگر خارج از ذات فرض شوند چنانکه از تعبیر لوازم ذات بر می آید ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه اش این است که وجود الهی در مقام ذات و صرف نظر از این صورتهای علمی علم به مخلوقاتش نداشته باشد و خود این صورتها را هم بدون علم آفریده باشد .

افزون بر این علمی که بواسطه صورتهای عقلی حاصل می شود علمی حصولی خواهد بود و لازمه اثبات چنین علمی برای خدای متعال اثبات ذهن در ذات الهی است در صورتی که ذهن و علم حصولی ویژه نفوس متعلق به ماده می باشد .

۲- قول اشراقیین مبنی بر اینکه علم الهی به مخلوقات عین وجود آنهاست و نسبت مخلوقات به ذات الهی نظیر نسبت صورتهای ذهنی به نفس است که وجود آنها عین علم می باشد .

این قول هر چند مستلزم نسبت دادن علم حصولی به خدای متعال نیست ولی در اشکال نفی کشف تفصیلی در مقام ذات با قول قبلی شریک است .

۳- قول صدرالمتالهین مبنی بر اینکه علم به ذات عینا علم حضوری به

مخلوقات است مهمترین اصل برای تبیین این قول همان اصل تشکیک خاص در وجود می باشد که بر اساس آن وجود معلول شعاع و جلوه ای از وجود علت بشمار می رود و علت هستی بخش در ذات خود دارای کمالات معلولاتش هست پس حضور ذات برای خودش عین حضور آنها خواهد بود .

اما وی معتقد است که هیچ علمی مستقیما به وجود مادی تعلق نمی گیرد و همانگونه که تجرد شرط وجود عالم است شرط معلوم بالذات هم می باشد ولی چنانکه در درس چهل و نهم اشاره شد غیبوبت اجزاء مکانی و زمانی مادیات از یکدیگر منافاتی با حضور همه آنها نسبت به علت هستی بخش ندارد (۱) بنابر این خدای متعال علم حضوری به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی دارد علمی که عین ذات مقدسش می باشد .

نکته ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که در ساحت قدس الهی به هیچ وجه زمان و مکان راه ندارند و وجود مقدس الهی بر همه زمانها و مکانها احاطه دارد و گذشته و حال و آینده نسبت به او یکسان است بنابر این همچنانکه تقدم وجود او را بر مخلوقات نمی توان از قبیل تقدم زمانی دانست همچنین تقدم علم او را بر وجود مخلوقات نمی توان تقدم زمانی شمرد بلکه منظور از تقدم علم او تقدم سرمدی است چنانکه وجود و علم سایر مجردات نسبت به جهان مادی تقدم دهری دارد (۲)

قدرت

موجودی که فاقد کمال خاصی باشد نمی تواند آن را به دیگری بدهد و به دیگر سخن صدور فعل از فاعلی که با آن سنخیت ندارد محال است اما صدور فعل از فاعلی که واجد کمال آن است

ممکن غیر محـال خواهـد بود و در مورد چنین فـاعلی گفته می شود که نیرو و توان انجام فعل قوه فاعلی را دارد و هنگامی که این مفهوم را به فاعـل حی دارای شـعور و اراده اختصـاص دهیم و دایره فـاعلیت را به فاعلهای مختار فاعل بالقصـد و بالعنایه و بالرضـا و بالتجلی محـدود کنیم مفهوم قـدرت بـدست می آیـد بنابر این قـدرت عبارت است از مبـدئیت فاعل حی مختار برای افعـالش و اگر چنین فـاعلی دارای کمالاـت نامتناهی باشـد دارای قـدرت نامتناهی خواهـد بود و با توجه به این تحلیل نیازی به برهان دیگری بر اثبات قدرت نامتناهی برای ذات مقدس الهی نداریم .

طبق این بیان قـدرت مفهومی است مشـکک که مصادیق آن دارای مراتب مختلفی هسـتند و این مفهوم شامل قـدرت حیوان و انسان و مجردات تام و نیز شامل قـدرت الهی می شود چنانکه مفهوم وجود و حیات و علم و . . . هم چنین هسـتند و قبلا اشاره کردیم که اطلاق اینگونه مفاهیم بر خـدای متعال بـدین معنی نیست که لوازم مصادیق ناقص هم برای ذات مقـدس الهی اثبات شود بلکه باید مفهوم را بگونه ای تجرید کرد که اینگونه لوازم حذف گردد .

مثلا قدرت حیوان و انسان بر انجام کارهای ارادی خودشان مبدئیت فاعلی مشـروط به تصور و تصدیق و پیدایش انگیزه روانی برای انجـام کـار است ولی اینگونه امور از لوازم نفوس متعلق به ماده می باشـند و مقام مجردات تام و بخصوص ساحت قـدس الهی منزه از آن است که علم حصولی و تصور و تصدیق و داعی زائد بر ذات داشـته باشند اما آنچه در همه موارد قدرت معتبر است وجود

علم و حب بمعنای عام آنهاست که عالیترین مصداقش علم و حبی است که عین ذات مقدس الهی می باشد .

نکته ای را که باید در اینجا یادآور شویم این است که اثبات قدرت برای خدای متعال مستلزم اثبات اختیار نیز هست زیرا قدرت چنانکه اشاره شد ملازم با علم و اختیار است و اختصاص به فاعل حی مختار دارد و در درس سی و هشتم توضیح داده شد که بالاترین مراتب اختیار مخصوص به ذات مقدس الهی است که تحت تاثیر هیچ عامل درونی و بیرونی قرار نمی گیرد .

نکته دیگر آنکه قدرت الهی نامتناهی است و شامل هر چیز ممکن الوجودی می شود اما مقدور بودن هر چیزی مستلزم تحقق آن نیست و تنها اموری تحقق می یابند که اراده الهی به ایجاد آنها تعلق گرفته باشد به دیگر سخن معنای قادر این نیست که هر چیزی را که بتواند انجام دهد بلکه معنایش این است که هر چیزی را که بخواهد انجام دهد بنابر این محالات ذاتی از دایره مقدورات خارج است و سؤال از اینکه آیا قدرت الهی به آنها تعلق می گیرد یا نه سؤال غلطی است از سوی دیگر همه مقدورات مورد اراده الهی واقع نمی شوند و وجود نمی یابند پس دایره مرادات و موجودات اضیق از مقدورات است و اما اینکه چرا اراده الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی گیرد در درسهای آینده روشن خواهد شد

خلاصه

۱- حیات عبارت است از نحوه وجود مجردات و ملازم با علم و قدرت و اراده است ولی بر خلاف آنها که از مفاهیم ذات الاضافه هستند حیات از مفاهیم نفسیه می باشد .

۲- مفهوم حیات به معنایی که شامل

نباتات هم بشود و ملازم با تغذیه و تولید مثل باشد مستلزم نقص بوده قابل اطلاق بر خدای متعال نیست .

۳- با توجه به مجرد بودن ذات مقدس الهی مفهوم حیات بعنوان یکی از صفات ذاتیه برای خدای متعال اثبات می شود .

۴- حیات الهی را از دو راه دیگر نیز می توان اثبات کرد یکی از این راه که اگر فاقد حیات می بود نمی توانست به مخلوقات خودش حیات ببخشد و دیگری از این راه که علم و قدرت از لوازم حیاتند و با اثبات آنها ملزومشان هم ثابت می شود .

۵- وجود خدای متعال مجرد است و هر مجرد مستقلی عین علم به ذات خودش می باشد پس وجود خدای متعال عین علم به ذات خودش خواهد بود .

۶- درباره علم به مخلوقات اقوال مختلفی وجود دارد که مهمترین آنها قول اتباع مشائین و قول اشراقیین و قول صدرالمتالهین است .

۷- قول اول این است که علم الهی به مخلوقات عبارت است از صورتهای عقلی که از لوازم ذات وی می باشند .

۸- این قول دو اشکال عمده دارد یکی آنکه اگر صورتهای مفروض عین ذات باشند لازمه اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است و اگر خارج از ذات باشند ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه اش این است که در مقام ذات علم به مخلوقات نباشد اشکال دیگر آنکه علمی که بوسیله صورتهای عقلی حاصل می شود علم حصولی است که مخصوص نفوس متعلق به ماده می باشد و ساخت قدس الهی از چنین علمی منزه است .

۹- قول دوم این است که علم الهی به مخلوقات عین وجود آنهاست همانگونه که علم انسان به صورتهای

ذهنی خودش عین وجود آنهاست .

۱۰- این قول نیز در این اشکال شریک است که علم تفصیلی به مخلوقات در مقام ذات را نفی می کند .

۱۱- نظریه صدرالمتالهین این است که چون وجود خدای متعال در عین وحدت و بساطت واجد همه کمالات مخلوقات می باشد علم به ذات خودش عین علم به آنها خواهد بود .

۱۲- اما نظر به اینکه وی برای تحقق علم تجرد معلوم بالذات را هم شرط می داند در اینجا هم ملتزم شده است که علم الهی مستقیما به مادیات تعلق نمی گیرد .

۱۳- در جای خودش توضیح داده شد که در علم حضوری علت هستی بخش چنین شرطی معتبر نیست و پراکندگی اجزاء مادیات در گستره زمان و مکان منافاتی با حضور همه آنها برای خدای متعال ندارد .

۱۴- نتیجه آنکه علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی عین علم بذات می باشد .

۱۵- قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حی مختار برای افعال اختیاریش .

۱۶- با توجه به اینکه خدای متعال دارای همه کمالات وجودی می باشد روشن می گردد که قدرت بر انجام هر کاری را خواهد داشت .

۱۷- قدرت مفهومی است مشکک که شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام هم می شود ولی عالیترین مصداق آن مخصوص خدای متعال است و اطلاق چنین مفهومی بر ذات مقدس الهی مستلزم اموری که از لوازم مصادیق ناقص آن می باشند نخواهد بود .

۱۸- آنچه لازمه اثبات قدرت برای خدای متعال است عبارت است از علم و حبی که عین ذات مقدس وی می باشد نه علم حصولی و نه شوق و داعی زائد بر ذات .

۱۹- اثبات قدرت مستلزم اثبات اختیار نیز هست زیرا

مفهوم قدرت اختصاص به فاعل مختار دارد .

۲۰- سؤال از تعلق قدرت به محالات غلط و مشتمل بر تناقض است و از اینروی دائره مقدورات منحصر به ممکنات خواهد بود اما لازمه مقدور بودن چیزی مراد بودن آن نیست و از این جهت دائره مرادات الهی اضیق از مقدورات وی می باشد

پی نوشت

۱- ر . ک : درس چهل و نهم . ۲- ر . ک : درس چهل و سوم .

درس شصت و هفتم

صفات فعلیه

شامل : مقدمه سمیع و بصیر متکلم اراده مفهوم اراده حقیقت اراده حکمت و نظام احسن

مقدمه

همانگونه که در درس شصت و پنجم روشن شد ملاک اینکه صفتی از قبیل صفات ذاتیه محسوب شود یا از قبیل صفات فعلیه این است که اگر مفهوم آن دلالت بر وجود متعلقی در خارج از ذات داشته باشد از صفات فعلیه و در غیر این صورت از صفات ذاتیه خواهد بود .

بنابر این حتی اگر مفهوم علم را بگونه ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود معلوم در خارج باشد از صفات فعلیه خواهد بود چنانکه آیاتی از قبیل (و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرین) سوره محمد ص آیه ۳۱ که دلالت بر تحقق علم در زمان خاصی دارد بر این معنی حمل می شود و قید زمانی آن به لحاظ زمانی بودن معلوم می باشد .

و از سوی دیگر اگر مفهوم صفات فعلیه را بگونه ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود خارجی متعلق آنها نباشد بازگشت به صفات ذاتیه می کند چنانکه مفهوم خالق به قادر بر خلق بازگردانده می شود .

اکنون با توجه به این معیار به بررسی چند صفت معروف می پردازیم

سمیع و بصیر

این دو صفت معمولا- از صفات ذاتیه محسوب می شوند ولی بنظر می رسد که با توجه به معیار مذکور باید آنها را از قبیل صفات فعلیه دانست زیرا مفهوم سمع و بصر بعد از تجرید از لوازم مادی مانند داشتن گوش و چشم و علم حصولی حسی باز هم دلالت بر آگاهی از شنیدنیها و دیدنیهای موجود دارد و استعمال آنها در موردی که مسموع و مبصری بالفعل وجود نداشته باشند خروج از عرف محاوره است مگر آنکه آنها به علم به مسموعات و مبصرات یا قدرت بر سمع و ابصار تاویل شوند چنانکه

در سایر صفات فعلیه نیز چنین تاویلی امکان دارد

متکلم

کلام در استعمالات متعارف عبارت است از لفظی که بر اساس قرارداد دلالت بر معنای معینی می کند و متکلم آن را برای فهماندن مقصود خود به دیگران بکار می گیرد و لازمه آن داشتن حنجره و تارهای صوتی و دهان و خارج کردن هوا از این مجاری و نیز وجود وضع و قرارداد قبلی است و هر قدر مفهوم آن را توسعه دهیم و ویژگیهای مصادیق آن را حذف کنیم نمی توان از خصوصیت فهماندن معنی به مخاطب صرف نظر کرد مثلا می توان اشاره را هم نوعی کلام شمرد با اینکه هیچیک از ویژگیهای مذکور را ندارد و یا حتی ایجاد معنی در ذهن مخاطب را نوعی تکلم تلقی کرد اما اگر این خصوصیت را هم در نظر نگیریم دیگر مورد عرف پسندی نخواهد داشت و هر چند حقایق عقلی و فلسفی تابع الفاظ و فهم عرفی نیست ولی بحث در باره بکارگیری مفاهیم بعنوان صفات الهی است که تعیین آنها بوسیله الفاظ انجام می گیرد .

حاصل آنکه در مفهوم تکلم وجود مخاطب و کلامی که به وی القاء می شود ملحوظ است و از اینروی باید آن را از صفات فعلیه بحساب آورد هر چند می توان آن را به قدرت بر تکلم بازگرداند یا تاویل دیگری برای آن در نظر گرفت که بازگشت به صفات ذاتیه نماید

اراده

یکی دیگر از دشوارترین مسائل فلسفه الهی مساله اراده خدای متعال است که اختلافات زیادی را در میان فلاسفه و نحله های مختلف کلامی برانگیخته و مباحثات و مناقشات فراوانی را پدید آورده است و بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است از یک سوی گروهی آن را صفتی ذاتی و

زائد بر ذات شمرده اند و از سوی دیگر گروهی آن را عین ذات دانسته به علم به اصلح بازگردانده اند و بعضی آن را از عوارض ذات پنداشته اند چونانکه اراده انسانی در نفس او پدید می آید و برخی آن را نخستین مخلوق الهی شمرده اند که دیگر مخلوقات بوسیله آن بوجود می آیند و بالاخره کسانی آنرا از صفات فعلیه دانسته اند که از مقام فعل انتزاع می شود و اختلافات فرعی دیگری نیز هست که آیا اراده الهی واحد است یا متعدد و حادث است یا قدیم و . . . .

برای حل این مساله باید نخست مفهوم اراده را دقیقا تبیین کرد و سپس جایگاه آن را در میان صفات ذاتیه و فعلیه مشخص نمود و احکام و لوازم آن را باز شناخت

مفهوم اراده

همانگونه که در درس سی و هشتم گذشت واژه اراده دست کم به دو معنی استعمال می شود یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار چیزهایی که متعلق خواست و محبت شخص قرار می گیرد ممکن است اشیاء عینی و حتی خارج از حیطه قدرت و فاعلیت وی باشد مانند محبتی که انسان به اشیاء زیبا و لذت بخش دنیا دارد (تریدون عرض الدنیا) و ممکن است افعال اختیاری خودش باشد مانند دوست داشتن کارهای خوب و شایسته ای که انجام می دهد و ممکن است افعال اختیاری دیگران باشد یعنی دوست داشته باشد که فاعل مختار دیگری با اختیار خودش کاری را انجام بدهد و در این صورت آن را اراده تشریعی می نامند چنانکه صورت دوم و نیز تصمیم گرفتن بر انجام کار خودش را اراده تکوینی می نامند و اما اراده فرمان دادن و وضع قوانین و

مقررات در واقع اراده تشریع است نه اراده تشریعی و نوعی اراده تکوینی بحساب می آید دقت شود

حقیقت اراده

اما اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است ولی معنای تجرید شده آن که حاکی از شؤون وجود مجردات است قابل نسبت دادن به مجردات تام و به خدای متعال نیز می باشد و چنانکه قبلا اشاره کردیم می توان حب را یکی از صفات ذاتیه الهی دانست که بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار ذات از جهت خیریت و کمال آنها تعلق می گیرد بنابر این اراده را به همین معنی می توان از صفات ذات دانست و حقیقت آن چیزی جز حب الهی نیست که عین ذات وی می باشد .

و اما اراده بمعنای تصمیم گرفتن در نفوس متعلق به ماده کیفیتی انفعالی یا یکی از افعال نفس است و به هر حال امری حادث در نفس و مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می باشد و چنین امری را نمی توان به مجردات تام و مخصوصا به خدای متعال نسبت داد زیرا ساحت قدس الهی از عروض اعراض و کیفیات نفسانی منزه و مبری است ولی می توان آن را بعنوان صفت فعلی و اضافی مانند خلق و رزق و تدبیر و . . . برای خدای متعال در نظر گرفت که از مقایسه بین افعال و مخلوقات با ذات الهی از آن جهت که دارای حب به خیر و کمال است انتزاع می شود و چون یکی از طرفین اضافه دارای قیود زمانی و مکانی است می توان چنین قیودی را برای اراده الهی هم به لحاظ متعلقش در نظر گرفت همانگونه که در

درس شصت و پنجم بیان شد و تعبیراتی مانند (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) بر چنین معنایی حمل می شود چنانکه نظیر آن در باره علم حادث گذشت .

حاصل آنکه اراده تکوینی الهی را به دو معنی می توان در نظر گرفت یکی بمعنای حب متعلق به افعال اختیاری خودش که صفتی ذاتی و ازلی و واحد و عین ذات می باشد و تعلق آن به افعال و موجودات خارجی نظیر علم ذاتی است که بالاصاله به ذات مقدس الهی و بالتبع به آثار و تجلیات وی تعلق می گیرد همچنین حب الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به آثار وجودش از آن جهت که رشحه ای از خیر و کمال الهی هستند تعلق می گیرد و به همین لحاظ است که اراده نامیده می شود .

و معنای دوم آن صفتی است اضافی که از مقایسه بین افعال الهی و صفات ذاتیش انتزاع می شود و بتبع حدوث و کثرت افعال متصف به حدوث و کثرت می گردد .

همچنین اراده تشریعی الهی که متعلق به صدور افعال خیر از فاعلهای مختار است بمعنای دوست داشتن جهت خیریت آنها که جلوه ای از خیریت ذات الهی است صفت ذات و بمعنای انتساب تشریعاتی که در ظرف زمان تحقق می یابند به حب ذاتی صفت فعل و حادث می باشد

حکمت و نظام احسن

یکی دیگر از صفات فعلیه الهی صفت حکمت است که منشا ذاتی آن حب به خیر و کمال و علم به آنها است یعنی چون خدای متعال خیر و کمال را دوست می دارد و به جهات خیر و کمال (۱) موجودات نیز آگاه است آفریدگان را بگونه ای می آفریند که هرچه بیشتر دارای خیر و کمال باشند

البته حب الهی بالاصاله به ذات مقدسش و بالتبع به آفریدگانش تعلق می گیرد و همین رابطه اصالت و تبعیت در میان مخلوقات نیز برقرار است یعنی مخلوقی که جز نقص امکان و مخلوقیت هیچ نقصی ندارد و دارای همه کمالات امکانی به وصف وحدت و بساطت می باشد در درجه اول از محبوبیت و مطلوبیت و سایر مخلوقات به حسب درجات وجود و کمالاتشان در درجات بعدی قرار می گیرند تا برسد به مرتبه مادیات که میان کمالات وجودی آنها تزاحم پدید می آید از یک سوی استمرار موجوداتی که در مقطع زمانی خاصی قرار دارند با پدید آمدن موجودات بعدی مزاحمت پیدا می کند و از سوی دیگر تکامل یافتن بعضی متوقف بر دگرگونی و نابودی بعضی دیگر است چنانکه رشد و نمو حیوان و انسان بوسیله تغذیه از نباتات و نیز تغذیه برخی از حیوانات از برخی دیگر حاصل می شود و طبعا موجودات کاملتر از مطلوبیت بیشتری برخوردار خواهند بود .

در اینجاست که حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد یعنی سلسله های علل و معلولات مادی بگونه ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره مند گردند و این همان است که در لسان فلاسفه به نظام احسن نامیده می شود چنانکه صفت اقتضاء کننده آن را عنایت می نامند .

حکمای الهی احسن بودن نظام آفرینش را از دو راه اثبات می کنند یکی از راه لمی و اینکه حب الهی به کمال و خیر اقتضاء دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمه جهان مادی و تزاحم موجودات جسمانی است به

حد اقل برسد و با بیانی دیگر می توان گفت اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد یا بخاطر این است که علم به بهترین نظام نداشته یا آن را دوست نمی داشته یا قدرت بر ایجاد آن نداشته و یا از ایجاد آن بخل ورزیده است و هیچکدام از این فرضها در مورد خدای حکیم فیاض صحیح نیست پس ثابت می شود که عالم دارای بهترین نظام است .

راه دوم دلیل انی و مطالعه در مخلوقات و پی بردن به اسرار و حکمتها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آنها منظور شده است و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمتهای آفرینش آگاهی بیشتری می یابد .

با توجه به حکمت الهی روشن می شود که چرا اراده الهی به امور معینی تعلق می گیرد و در نتیجه دایره مرادات محدودتر از دایره مقدورات الهی می باشد سؤالی که در پایان درس قبلی مطرح شد و پاسخ آن این است که تنها اموری که در کادر نظام احسن قرار می گیرند متعلق اراده الهی واقع می شوند این مطلب در درسهای آینده روشنتر خواهد شد و سخن کسانی که گفته اند که اراده الهی تنها به اموری تعلق می گیرد که دارای مصلحت باشد و مصلحت است که اراده الهی را محدود می کند باید به همین معنی تفسیر شود وگرنه مصلحت یک امر عینی و خارجی نیست که در اراده الهی اثر کند و آثار فعل نمی تواند در علت آن مؤثر باشد و نیز سخن کسانی که گفته اند حکمت الهی قدرت یا رحمت یا اراده او را مقید می سازد باید به همین صورت تفسیر شود وگرنه در ذات مقدس الهی تعدد

قوی و تزاحم صفات معنی ندارد

خلاصه

۱- دیدن و شنیدن بعد از تجرید از لوازم مادی آنها دلالت بر آگاهی از دیدنیها و شنیدنیهای موجود دارند و از اینروی باید آنها را از صفات فعلیه بحساب آورد .

۲- تکلم عبارت است از بکار گرفتن لفظی که برای معنای خاصی وضع شده است در راه فهماندن معنای مقصود به مخاطب و بعد از تجرید از لوازم مادی می توان آن را به مطلق فهماندن معنای مقصود به مخاطب تفسیر کرد و از اینروی باید آن را نیز از صفات فعلیه محسوب داشت .

۳- اراده به دو معنی بکار می رود یکی دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن .

۴- دوست داشتن یا تصمیم گرفتن نسبت به انجام کار اختیاری خویش اراده تکوینی و نسبت به کار اختیاری فاعل دیگری اراده تشریعی نامیده می شود اما اراده فرمان دادن یا وضع قانون اراده تشریع است نه اراده تشریعی و خود تشریع کاری تکوینی محسوب می شود .

۵- دوست داشتن چیزی یا کاری در نفوس متعلق به ماده کیفیتی نفسانی است اما معنای تجرید شده آن قابل اطلاق بر مجردات تام و خدای متعال نیز هست از اینروی اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن را می توان از صفات ذاتیه الهی بشمار آورد .

۶- تصمیم گرفتن نفوس فعل یا کیفیتی انفعالی است و در هر حال مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می باشد اما می توان آن را بعد از تجرید بصورت صفت فعلی به مجردات تام هم نسبت داد از آن جهت که فعل در شرایط خاصی متعلق حب ایشان قرار می گیرد چنانکه در مورد خلق و رزق و سایر صفات فعلیه و

حتی در مورد علم فعلی نیز چنین است .

۷- حکمت نیز از صفات فعلیه الهی است و منشا انتزاع آن از یک سوی حب و علم الهی و از سوی دیگر کمال و خیر مخلوقات است .

۸- محبوبیت خیر و کمال مخلوقات تابع محبوبیت ذات الهی برای خودش می باشد همچنین محبوبیت هر معلولی تابع محبوبیت علت ایجاد کننده آن است که در مرتبه عالیتری از وجود قرار دارد .

۹- موجودات مادی دارای تزاحمهای گوناگونی هستند و حکمت و عنایت الهی اقتضاء دارد که سلسله های علل و معلولات مادی بگونه ای تحقق یابند که مجموعا دارای کمالات وجودی بیشتری باشند یعنی جهان دارای نظام احسن باشد .

۱۰- حکمای الهی نظام احسن را هم از راه دلیل لمی و هم از راه دلیل انی اثبات کرده اند و با بیان ساده ای می توان گفت اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد لازمه اش جهل یا عجز یا عدم حب کمال و یا بخل اوست .

۱۱- علت اینکه اراده الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی گیرد این است که آنها در کادر نظام احسن قرار نمی گیرند .

۱۲- محدود شدن اراده الهی بوسیله مصالح یا مقید شدن قدرت و رحمت او بوسیله حکمت نیز باید به همین معنی تفسیر شود

پی نوشت

۱- ر . ک : درس سی و نهم توضیحی پیرامون خیر و کمال داده شد .

درس شصت و هشتم

هدف آفرینش

شامل : مقدمه هدف و علت غائی یادآوری چند نکته هدفداری خدای متعال

مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه الهی و کلام مساله هدف آفرینش است که مورد بحثها و اختلاف نظرهایی واقع شده است از یک سوی بعضی از صاحب نظران هدف و علت غائی در افعال الهی را انکار کرده اند و از سوی دیگر کسانی هدف الهی را سود رساندن به مخلوقات شمرده اند و گروه سومی قائل به وحدت علت فاعلی و علت غائی در مجردات شده اند .

بطور کلی در این زمینه سخنان بسیاری هست که نقل و نقد آنها به درازا می کشد از اینروی نخست مفهوم هدف و اصطلاحات فلسفی مشابه آن را بیان می کنیم و سپس به ذکر مقدماتی که برای توضیح مساله و رفع شبهات آن مفید است می پردازیم و سرانجام معنای صحیح هدفداری الهی را بیان خواهیم کرد

هدف و علت غائی

هـدف که در لغت بمعنـای نشـانه تیر است در محـاورات عرفی به نتیجه کار اختیاری گفته می شود که فاعل مختار از آغاز در نظر می گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می دهد به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد کار انجام نمی گیرد .

نـتیجه کـار از آن جهت که منتهی الیه آن است غـایت و از آن جهت که از آغـاز مورد نظر و قصـد فاعـل بوده است هـدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار شـده است علت غائی نامیده می شود ولی آنچه در حقیقت مؤثر در انجـام کـار می باشـد علم و حب به نتیجه است نه وجود خـارجی آن بلکه نتیجه خارجی معلول کار است و نه علت آن .

واژه غایت معمولا بمعنای منتهی الیه حرکت بکار می رود و نسبت بین موارد

آن با موارد هـدف عموم و خصوص من وجه است زیرا از یک سوی در حرکات طبیعی نمی توان هـدفی را برای فاعل طبیعی آنهـا در نظر گرفت ولی مفهوم غـایت بر منتهی الیه آن صـادق است و از سوی دیگر در کارهـای ایجـادی که حرکتی در کار نیست هـدف و علت غـائی صـدق می کنـد اما غایت بمعنای منتهی الیه حرکت جا نـدارد ولی گاهی غایت بمعنای علت غائی بکار می رود و در اینجاست که باید دقت کرد که بین دو معنای آن خلط نگردد و احکام یکی به دیگری نسبت داده نشود .

رابطه بین فاعـل و فعل و نتیجه آن موضوع بحثهای فلسـفی متعـددی واقع شـده است که بخشـی از آنها را در درس سـی و نهم بیـان کردیم و اینـک به بیـان برخی از مطالبی که ارتباط با موضوع بحث فعلی دارد و برای تبیین معنای صـحیح هـدف الهی از آفرینش مفید است می پردازیم

یادآوری چند نکته

۱- کارهـای اختیـاری انسـان معمولاـ به این صـورت انجـام می گیرد که نخست تصوری از کـار و نـتیجه آن پدیـد می آیـد و مقـدمیت کار برای حصول نتیجه و فائـده مترتب بر آن مورد تصـدیق قرار می گیرد سـپس شوق به خیر و کمال و فایده ای که مترتب بر کار می شود در نفس حاصل و در پرتو آن شوق به خود کار پدید می آید و در صورت فراهم بودن شرایط و نبودن موانع شـخص تصـمیم بر انجام کار می گیرد و در حقیقت عامل اصلی و محرک واقعی برای انجام دادن کار شوق به فایده آن است و از اینروی باید علت غائی را همان شوق بحساب آورد و متعلق آن مجازا و بالعرض

علت غائی نامیده می شود .

ولی نباید تصور کرد که این فرایند در هر کار اختیاری ضرورت دارد به طوری که اگر فاعلی فاقد علم حصولی و شوق نفسانی بود کارش اختیاری نباشد یا علت غائی نداشته باشد بلکه آنچه در هر کار اختیاری ضرورت دارد مطلق علم و حب است خواه علم حضوری باشد یا حصولی و خواه شوق زائد بر ذات باشد یا حبی که عین ذات است .

بنابر این علت غائی در مجردات تام همان حب به ذات خودشان است که بالتبع به آثار ذات نیز تعلق می گیرد حبی که عین ذات فاعل است .

و از اینروی در چنین مواردی مصداق علت فاعلی و علت غائی ذات فاعل خواهد بود .

۲- چنانکه اشاره شد مطلوبیت فعل تابع مطلوبیت خیر و کمالی است که بر آن مترتب می شود و از اینروی مطلوبیت هدف نسبت به مطلوبیت فعل از اصالت برخوردار است و مطلوبیت فعل فرعی و تبعی خواهد بود .

اما هدفی که از انجام کاری در نظر گرفته می شود ممکن است خودش مقدمه ای برای رسیدن به هدف بالاتری باشد و مطلوبیت آن هم در شعاع مطلوبیت چیز دیگری شکل بگیرد ولی سرانجام هر فاعلی هدف نهائی و اصیلی خواهد داشت که اهداف متوسط و قریب و مقدمات و وسایل در پرتو آن مطلوبیت می یابند .

به هر حال مطلوبیت فعل فرعی و تبعی است اما اصالت در اهداف بستگی به نظر و نیت و انگیزه فاعل دارد به طوری که ممکن است هدف معین برای یک فاعل هدف متوسط و برای فاعل دیگری هدف نهائی و اصیل باشد .

۳- مطلوبیت اصلی هدف و مطلوبیت فرعی فعل و وسیله

در نفوس بصورت شوق ظاهر می گردد و متعلق آن کمال مفقودی است که در اثر فعل تحقق می یابد اما در مجردات تام که همه کمالات ممکن الحصول برای آنها بالفعل موجود است خیر و کمال مفقودی متصور نیست که بوسیله فعل حاصل شود و در واقع حب به کمال موجود است که بالتبع به آثار آن تعلق می گیرد و موجب افاضه آن آثار یعنی انجام فعل ایجادی می شود پس مطلوبیت فعل مجردات هم فرعی و تبعی است اما تابع کمال موجود است نه تابع مطلوبیت کمال مفقود .

۴- کارهایی که انسان انجام می دهد ممکن است آثار متعددی داشته باشد که همه آنها مورد توجه او قرار نگیرند و یا انگیزه ای برای دست یافتن به آنها نداشته باشد و از اینروی معمولا کار را برای رسیدن به یکی از آثار و نتایج انجام می دهد هر چند ممکن است کاری را برای چند هدف هم عرض نیز انجام دهد .

اما در مورد مجرد تام همه آثار خیری که بر کاری مترتب می شود مورد نظر و مطلوب اوست و هر چند مطلوبیت همه آنها تابع مطلوبیت کمال موجود در خود اوست ولی ممکن است در میان مطلوبهای بالتبع رابطه اصالت و تبعیت نسبی برقرار باشد مثلا هر چند وجود جهان و وجود انسان از آن جهت که پرتوی از کمال الهی هستند برای خدای متعال مطلوب بالتبع می باشند اما چون انسان از کمالات بیشتر و بالاتری برخوردار است و پیدایش جهان مقدمه ای برای پیدایش وی می باشد از اینروی می توان برای انسان مطلوبیت اصیلی نسبت به مطلوبیت جهان در نظر گرفت

هدفداری خدای متعال

با توجه به نکاتی که بیان شد روشن می شود که

وجود علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد خواه کار ایجادی باشد یا اعدادی و خواه کار دفعی باشد یا تدریجی و خواه فاعلیت فاعل بالقصد باشد یا بالرضا یا بالعنایه یا بالتجلی .

و علت غائی در حقیقت امری است در ذات فاعل نه نتیجه خارجی کار و اطلاق علت غائی بر نتیجه خارجی اطلاقی مجازی و بالعرض است بلحاظ اینکه محبت یا رضایت یا شوق فاعل به حصول آن تعلق می گیرد و غایت بودن نتیجه خارجی برای کارهای اعدادی و تدریجی بمعنای منتهی الیه حرکت ارتباطی با علت غائی ندارد و غایت بالذات حرکت غیر از علت غائی بالذات است دقت شود .

بنابر این افعال الهی هم از آن جهت که اختیاری هستند دارای علت غائی می باشند و منزه بودن ساحت الهی از علوم حصولی و شوق نفسانی مستلزم نفی علت غائی از ذات او نیست چنانکه مستلزم نفی علم و حب از ذات مقدسش نمی باشد .

به دیگر سخن نفی داعی و علت غائی زائد بر ذات از مجردات تام و فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بمعنای نفی مطلق هدف از ایشان و اختصاص دادن هدف به فاعلهای بالقصد نیست و همچنانکه عقل مفاهیمی را که از صفات کمالیه مخلوقات می گیرد با تجرید از محدودیتها و لوازم مادی و امکانی بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت می دهد همچنین حب به خیر و کمال را بعد از تجرید از جهات نقص و امکان برای ذات الهی اثبات می کند و آن را علت غائی برای افعالش می شمارد و چون همه صفات ذاتیه الهی عین ذات مقدسش می باشند این صفت هم که علت غائی آفرینش و منشا

اراده فعلیه بشمار می رود عین ذات وی می باشد و در نتیجه علت فاعلی و علت غائی برای افعال الهی همان ذات مقدس او خواهد بود .

و همانگونه که علم الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به مخلوقاتش که جلوه هایی از وجود او هستند با اختلاف مراتب و درجاتشان تعلق می گیرد حب الهی هم بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به خیر و کمال مخلوقاتش تعلق می گیرد و در میان خود آنها هم اصالت و تبعیت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت وجود دارد یعنی حب الهی به مخلوقات در درجه اول به کاملترین آنها که نخستین مخلوق است تعلق می گیرد و سپس به سایر مخلوقات الاکمل فالاکمل و حتی در میان مادیات و جسمانیات که تشکیک خاصی ندارند می توان وجود کاملتر را هدف برای آفرینش ناقصتر شمرد و بالعکس جمادات را مقدمه ای برای پیدایش نباتات و نباتات را مقدمه ای برای پیدایش حیوانات و همه را مقدمه ای برای پیدایش انسان به حساب آورد (خلق لکم ما فی الارض جمیعا)و سرانجام حب به انسان کامل را علت غائی برای آفرینش جهان مادی دانست و به این معنی می توان گفت که خدای متعال جهان مادی را برای تکامل موجودات جسمانی و رسیدن آنها به خیر و کمال واقعی خودشان آفریده است زیرا هر موجودی که دارای مراحل مختلفی از کمال و نقص است کاملترین مرحله آن اصالت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت خواهد داشت ولی لازمه آن این نیست که موجودات ناقصتر یا مراحل ناقصتر از وجود یک موجود هیچ مرتبه ای از مطلوبیت را نداشته باشند .

و به همین منوال می توان اهدافی طولی برای آفرینش نوع انسان

در نظر گرفت یعنی هـدف نهـائی رسـیدن به آخرین مراتب کمـال و قرب الهی و بهره منـدی از عالیترین و پایـدارترین فیض و رحمت و رضوان ابـدی است و هـدف متوسط تحقق عبادت و اطاعت از خـدای متعال است که وسـیله ای برای رسـیدن به آن مقـام عـالی و هـدف نهائی محسوب می شود و هـدف قریب فراهم شـدن زمینه های مادی و اجتماعی و تحقق شـناختهای لازم برای انتخاب آزادانه راه راست زندگی و گسترش خداپرستی در جامعه است .

از اینروی در قرآن کریم بعـد از تاکیـد بر اینکه آفرینش جهان و انسان باطل و بیهوده نیست و دارای هدف حکیمانه می باشـد (۱) از یک سوی هـدف از آفرینش جهان را فراهم شـدن زمینه آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان معرفی کرده است (۲) و از سوی دیگر هـدف از آفرینش انسان را پرسـتش خدای متعال قلمداد نموده (۳) و سـرانجام هدف نهائی را جوار رحمت الهی و بهره مندی از فوز و فلاح و سعادت ابدی دانسته است . (۴)

بـا توجه به آنچه گفته شـد می توان راه جمعی بین اقوال سه گانه یاد شـده در نظر گرفت یعنی منظور کسانی که علت غائی را فقـط ذات مقـدس الهی دانسـته انـد این است که مطلوب ذاتی و بالاصاله برای خـدای متعال چیزی جز ذات مقدسـش که خیر مطلق و دارای کمالاـت بی نهـایت است نمی باشـد و منظور کسانی که علت غائی را از افعال الهی نفی کرده انـد این است که داعی زائد بر ذات ندارد و فاعلیت وی از قبیل فاعلیت بالقصد نیست و منظور کسانی که علت غائی و هدف از آفرینش را سود رساندن به مخلوقات یا به کمال رسیدن آنها قلمداد

کرده انـد این است که خواسـته انـد هـدف فرعی و تبعی را بیـان کننـد و حاصـل آنکه برای هر یک از دو قول دیگر می توان تاویل صحیحی در نظر گرفت که منافاتی با قول مورد قبول نداشته باشد .

نکته ای را که باید در پایان این درس خاطرنشان کنیم این است که در مباحث اراده و حکمت و هدف آفرینش تکیه بر جهت خیر و کمال مخلوقات بود و از این جهت سؤالی پدیـد می آیـد که شـرور و نقایص آنها را چگونه بایـد توجیه کرد پاسـخ این سؤال در آخرین درس از این بخش داده خواهد شد

خلاصه

۱- نتیجه کار اختیاری از آن جهت که منتهی الیه آن است غایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصـد فاعل بوده اسـت هدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن علت انجام کار شده است علت غائی نامیده می شود .

۲- نسبت بین موارد غـایت بمعنـای منتهی الیه حرکت بـا موارد هـدف عموم و خصوص من وجه است ولی گـاهی واژه غایت بجای علت غائی نیز بکار می رود .

۳- علت غائی که موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار خاصـی می شود در افعال انسانی همان شوق به حصول نتیجه کار است ولی می توان مفهوم تجرید شده ای را در نظر گرفت که در مجردات تام نیز صادق باشد مانند مفهوم محبوبیت و مطلوبیت .

۴- مطلوبیت کاری که از نفوس متعلق به ماده سـر می زنـد تابع مطلوبیت نتیجه ای است که بر آن مترتب می شود اما در افعال مجردات مطلـوبیت فعـل تـابع محبوبیت کمـالی است که در ذات ایشـان وجود دارد و منشـا صـدور فعـل می گردد و بهر حـال مطلوبیت

فعل فرعی و تبعی است .

۵- ممکن است یک فعل اختیاری چند هدف طولی داشته باشد و هدف نهائی و اصلی هر فاعلی همان است که بالاصاله مورد توجه و محبت و شوق او قرار گرفته است و مطلوبیت اهداف دیگر و همچنین مطلوبیت مقدمات و وسائل کار در شعاع هدف نهائی حاصل می شود .

۶- همچنین ممکن است یک فعل اختیاری چند هدف عرضی داشته باشد ولی معمولا انسان یکی از آثار مطلوب کار را مورد توجه قرار می دهد و یا به سایر آثار توجهی ندارد یا انگیزه ای برای دستیابی به آنها ندارد چنانکه ممکن است در اثر ضعف بینش و همت انگیزه رسیدن به اهداف نهائی نداشته باشد و آنچه برای فاعلهای بلند همت هدف متوسط است برای فاعل دیگری هدف نهائی باشد بخلاف مجردات تام که به همه اهداف طولی و عرضی توجه دارند و هر کدام از آنها بحسب مرتبه کمالشان مطلوبیتی خواهد داشت .

۷- علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد و حقیقت آن محبت یا شوقی است که در درون فاعل مختار وجود دارد و علت غائی نامیدن نتیجه کار به این لحاظ است که محبت و شوق فاعل به حصول آن تعلق می گیرد .

۸- افعال الهی نیز از این قاعده مستثنی نیست و هر چند ذات مقدس الهی از شوق نفسانی و داعی زائد بر ذات منزه است اما حب به کمال و خیر که بالاصاله بذات خودش و بالتبع به آثار وی تعلق می گیرد علت غائی برای همه افعال اوست و این صفت نیز مانند سایر صفات ذاتیه عین ذات مقدسش می باشد .

۹- محبوبیت خیر و کمال همه مخلوقات در یک

مرتبه نیست از طرفی هر معلـولی در سـایه علت فـاعلی اش مطلـوبیت می یابـد و از طرف دیگر در میـان معلولاـت هم عرض و متزاحم هر کدام دارای کمال بیشتری باشد از اصالت نسبی در مطلوبیت برخوردار خواهد بود .

۱۰- در موجودات مادی که دارای تکامل تدریجی هستند می توان مراحل نقص را مقدمه ای برای مرحله کمال آنها دانست و هدف از آفرینش آنها را در جهان مادی رسـیدن به مرحله کمالشان قلمداد کرد همچنین هر موجود مادی که نسـبت به موجود دیگری ناقصتر باشد و بتواند زمینه پیدایش یا رشد و تکامل آن را فراهم کند جنبه مقدمیتی نسبت به آن خواهد داشت چنانکه موجود کاملتر از نوعی اصالت نسـبت به آن بر خوردار خواهـد بود و بر این اساس می توان پیـدایش نوع انسان را هـدفی برای آفرینش جهان مادی و پیدایش انسان کامل را هدف آفرینش نوع انسان بحساب آورد چنانکه از آیات کریمه قرآن نیز استفاده می شود .

۱۱- قول کسانی که علت غائی از افعال الهی را نفی کرده اند مانند شـیخ اشـراق می توان به این صورت تاویل کرد که منظور ایشان نفی هدف ذاتی زائد بر ذات بوده است .

۱۲- نیز قول کسانی که هدف آفرینش را سود رساندن یا تکامل مخلوقات شمرده اند می توان حمل بر اهداف تبعی نمود

پی نوشت

۱- ر . ک : آل عمران ۱۹۱ ص ۲۷ انبیاء ۱۶ ۱۷ دخان ۳۸ ۳۹ جاثیه ۲۲ ابراهیم ۱۹ حجر ۸۵ نحل ۳ عنکبوت ۴۴ روم ۸ مؤمنون ۱۱۵ . ۲- ر ک هود ۷ ملک ۲ کهف ۷ . ۳- ر . ک : ذاریات ۵۶ یس ۶۱ . ۴- ر . ک :

هود ۱۰۸ و ۱۱۹ جاثیه ۲۳ آل عمران ۱۵ توبه ۷۲ .

درس شصت و نهم

قضاء و قدر الهی

شامل : مقدمه مفهوم قضاء و قدر تبیین فلسفی قضاء و قدر مراتب فعل رابطه سرنوشت با اختیار انسان فایده این بحث

مقدمه

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته اند مساله قضاء و قدر است که یکی از پیچیده ترین مسائل الهیات بشمار می رود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیتهای اختیاریش تشکیل می دهد یعنی چگونه می توان از یک سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین رنوشت خودش پذیرفت .

در این جا است که بعضی شمول قضاء و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته اند ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده اند و برخی دیگر دایره قضاء و قدر را به امور غیر اختیاری محدود کرده اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده اند و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش بر آمده اند و نظرهای گوناگونی را ابراز داشته اند که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است .

از این روی ما در اینجا نخست توضیح کوتاهی پیرامون مفهوم قضاء و قدر می دهیم و سپس به تحلیل فلسفی و بیان رابطه سرنوشت با افعال اختیاری انسان می پردازیم و در پایان فایده این بحث و نکته تاکید روی آن از طرف ادیان الهی را بیان خواهیم کرد

مفهوم قضاء و قدر

واژه قضاء بمعنای گذراندن و به پایان رساندن و یکسره کردن و نیز بمعنای داوری کردن که نوعی یکسره کردن اعتباری است بکار می رود و واژه قدر و

تقدیر بمعنای اندازه و اندازه گیری و چیزی را با اندازه معینی ساختن استعمال می شود و گاهی قضاء و قدر بصورت مترادفین بمعنای سرنوشت به کار می رود و گویا نکته استفاده از واژه نوشتن در ترجمه آنها این است که بر حسب تعالیم دینی قضاء و قدر موجودات در کتاب و لوحی نوشته شده است .

با توجه به اختلاف معنای لغوی قضاء و قدر می توان مرتبه قدر را قبل از مرتبه قضاء دانست زیرا تا اندازه چیزی تعیین نشود نوبت به اتمام آن نمی رسد و این نکته ای است که در بسیاری از روایات شریفه به آن اشاره شده است

تبیین فلسفی قضاء و قدر

بعضی از بزرگان قضاء و قدر را بر رابطه علی و معلولی بین موجودات تطبیق کرده و قدر را عبارت از نسبت امکانی شی ء با علل ناقصه و قضاء را نسبت ضروری معلول با علت تامه دانسته اند یعنی هر گاه معلولی با هر یک از اجزاء علت تامه یا با همه آنها به استثناء جزء اخیر سنجیده شود نسبت آن امکان بالقیاس و هر گاه با کل علت تامه سنجیده شود نسبت آن ضرورت بالقیاس خواهد بود که از اولی به قدر و از دومی به قضاء تعبیر می شود .

این تطبیق هر چند فی حد نفسه قابل قبول است اما آنچه در این مساله می بایست بیشتر مورد توجه قرار گیرد ارتباط سلسله اسباب و مسببات با خدای متعال است زیرا اساسا تقدیر و قضاء از صفات فعلیه الهی است و به همین عنوان باید مورد بحث قرار گیرد .

برای اینکه جایگاه این صفت در میان صفات الهی روشن شود بایستی نکاتی را پیرامون مراتبی که عقل برای

تحقق فعل در نظر می گیرد مورد توجه و دقت قرار دهیم

مراتب فعل

هر گاه عقل ماهیتی را در نظر بگیرد که اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و بعبارت دیگر نسبت آن به وجود و عدم یکسان است حکم می کند که برای خروج از این حد تساوی نیازمند به موجود دیگری است که آن را علت می نامیم و این همان مطلبی است که حکماء گفته اند که ملاک احتیاج معلول به علت امکان ماهوی است و قبلا گفته شد که بر اساس اصاله الوجود باید فقر وجودی را بجای امکان ماهوی قرار داد .

در صورتی که علت مرکب از چند چیز باشد باید همه اجزاء آن حاصل شود تا معلول تحقق یابد زیرا فرض تحقق معلول بدون یکی از اجزاء علت تامه بمعنای عدم تاثیر جزء مفقود است و این خلاف فرض جزئیت آن نسبت به علت تامه می باشد پس هنگامی که همه اجزاء علت تامه تحقق یافت وجود معلول از ناحیه علت وجوب بالغیر می یابد و در این جا است که علت معلول را ایجاد می کند و معلول بوجود می آید .

این مراتب که همگی از تحلیل عقلی بدست می آید در لسان حکماء به این صورت بیان می شود الماهیه امکنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت و تاخر رتبی هر یک از این مفاهیم بوسیله فاء ترتیب مشخص می گردد .

از سوی دیگر می دانیم که در فاعل بالقصد اراده فاعل جزء اخیر از علت تامه است یعنی با اینکه همه مقدمات کار فراهم باشد مادامی که فاعل اراده انجام آن را نکرده باشد کار انجام نمی گیرد و تحقق اراده منوط به تصورات و تصدیقات و حصول شوق اصلی به نتیجه

کار و شوق فرعی به کار است پس در اینجا نیز می توان ترتبی را بین تصور و تصدیق و شوق به نتیجه و شوق به کار و سپس تصمیم بر انجام کار در نظر گرفت که تصور و تصدیق شامل در نظر گرفتن ویژگیها و حدود و مقدمات کار نیز می شود .

این ترتب در مبادی اراده هر چند مخصوص فاعل بالقصد است اما با تجرید از جهات نقص می توان آن را بصورت ترتبی عقلی میان علم و حب اصلی به نتیجه و حب فرعی به کار در هر فاعل مختاری در نظر گرفت و نتیجه گیری کرد که هر فاعل مختاری علم به کار خودش و ویژگیهای آن دارد و نتیجه آن را دوست می دارد و از این روی آن را انجام می دهد .

حال اگر کاری را در نظر بگیریم که می بایست بصورت تدریجی و با تسبیب اسباب و فراهم کردن مقدمات انجام بگیرد در اینجا لازم است ارتباط کار با مقدمات و شرایط زمانی و مکانی در نظر گرفته شود و مقدمات بگونه ای تنظیم شود که کار با حدود و مشخصات معین انجام گیرد و نتیجه مطلوب بدهد .

این بررسی و سنجش و اندازه گیری و تعیین حدود و مشخصات را می توان تقدیر کار نامید که در ظرف علم تقدیر علمی و در ظرف خارج تقدیر عینی نامیده می شود همچنین می توان مرحله نهائی را قضاء نامید که باز در ظرف علم قضاء علمی و در ظرف خارج قضاء عینی نامیده می شود .

اینک با توجه به مقدمات مذکور این آیه شریفه را مورد دقت قرار می دهیم (و اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون) (۱)

در این آیه کریمه وجود هر مخلوقی که با جمله (فیکون) به آن اشاره شده مترتب بر امر(کن) از ناحیه آفریدگار متعال قرار داده شده که نظیر ترتب وجود بر ایجاد در سخنان حکماء الهی است همچنین ایجاد مترتب بر قضاء الهی دانسته شده که طبعا مقضی بودن نتیجه آن خواهد بود و این دو مفهوم قضاء کردن و مقضی شدن قابل انطباق بر ایجاب و وجوب در کلمات ایشان است و چون ایجاب متوقف بر تمامیت علت است و جزء اخیر از علت فعل اختیاری اراده فاعل می باشد می بایست مرتبه اراده را قبل از مرتبه قضاء بحساب آورد (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) (۲) .

نکته ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است همانگونه که در درسهای گذشته بیان شد فعل و صفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزه از قیود زمانی و مکانی است ولی از جهت انتساب به مخلوقات مادی و تدریجی و زمانمند متصف به اینگونه حدود و قیود می شود پس منافاتی ندارد که ایجاد الهی دفعی و بدون زمان باشد اما وجود مخلوق تدریجی و زمانی باشد دقت شود .

بدین ترتیب سلسله ای از صفات فعلیه بدست می آید که در راس آنها علم و سپس اراده و سپس قضاء و سپس ایجاد امضاء قرار دارد و می توان جایگاه اذن و مشیت را بین علم و اراده در نظر گرفت چنانکه می توان تقدیر را بین اراده و قضاء گنجانید همانگونه که در روایات شریفه وارد شده است و می افزاییم که تعیین اجل حد زمانی نیز جزء تقدیر محسوب می شود .

اکنون با توجه به اینکه

ایجاد حقیقی مخصوص خدای متعال است و وجود هر موجودی نهایتا مستند به او می باشد نتیجه می گیریم که همه چیز حتی افعال اختیاری انسانها مشمول تقدیر و قضای الهی خواهد بود و در این جا است که اشکال اصلی رخ می نماید یعنی چگونه می توان بین قضاء و قدر و بین اختیار انسان جمع کرد

رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان

اشکال در کیفیت جمع بین قضاء و قدر الهی و اختیار انسانی همان اشکالی است که با شدت بیشتری در توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود پیش می آید و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختیم .

حاصل جواب از این اشکال آن است که استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای متعال در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می زند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می باشد و اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی هست و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری و نه کار و نتیجه کاری و وجود همگی آنها نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچکدام هیچگونه استقلالی از خودشان ندارند .

به بیان دیگر کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدیر آن است پس اگر بصورت جبری تحقق یابد قضای الهی تخلف یافته است .

خاستگاه اصلی اشکال

این است که توهم می شود که اگر کاری متعلق قضاء و قدر الهی باشد دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتی که کار اختیاری صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمی یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهی قرار می گیرد .

حاصل آنکه تقدیر و قضاء علمی دو مرتبه از علم فعلی است که یکی تقدیر علمی از انکشاف رابطه معلول با علل ناقصه اش انتزاع می شود و دیگری قضاء علمی از انکشاف رابطه معلول با علت تامه اش و بر حسب آنچه از آیات و روایات استفاده می شود مرتبه تقدیر علمی به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمی به لوح محفوظ نسبت داده می شود و کسانی که بتوانند از این الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع می گردند .

و اما تقدیر عینی عبارت است از تدبیر مخلوقات بگونه ای که پدیده ها و آثار خاصی بر آنها مترتب گردد و طبعا بحسب قرب و بعد به هر پدیده ای متفاوت خواهد بود چنانکه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نیز تفاوت خواهد داشت مثلا تقدیر نوع انسان این است که از مبدا زمانی خاصی تا سر آمد معینی در کره زمین زندگی کند و تقدیر هر فردی این است که در مقطع زمانی محدود و از پدر و مادر معینی بوجود بیاید و همچنین تقدیر روزی و سایر شؤون زندگی و افعال اختیاریش عبارت است از فراهم شدن شرایط خاص برای هر یک از آنها .

و اما قضای عینی عبارت است از رسیدن هر معلولی به حد ضرورت وجودی از راه تحقق

علت تامه اش و از جمله رسیدن افعال اختیاری به حد ضرورت از راه اراده فاعل قریب آنها و چون هیچ مخلوقی استقلالی در وجود و آثار وجودی ندارد طبعا ایجاب همه پدیده ها مستند به خدای متعال خواهد بود که دارای غنی و استقلال مطلق است .

لازم به تذکر است که قضاء به این معنی قابل تغییر نخواهد بود و بنا بر این آنچه در روایات شریفه در باره تغییر قضاء وارد شده بمعنای قضاء مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن نسبی می باشد .

ضمنا روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده ها است قابل تغییر می باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام بداء نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است (یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب) (۳) . و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی تغییرپذیر است زیرا تقدیر علمی علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده بطور مطلق

فایده این بحث

با توجه به تاکیدی که در تعالیم دینی در مورد اعتقاد به قضاء و قدر شده است این سؤال مطرح می شود که راز این تاکیدها چیست .

پاسخ این است که اعتقاد به قضاء و قدر دو نوع فایده مهم علمی و عملی دارد اما فایده علمی آن بالا رفتن سطح معرفت انسان نسبت به تدبیر الهی و آمادگی برای درک توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود و توجه به حضور الهی در مقام تدبیر همه شؤون جهان و انسان است

که تـاثیر بسـزائی در کمـال نفس در بعـد عقلانـی دارد و اساسا هر قـدر معرفت انسان نسـبت به صـفات و افعال الهی عمیقتر و استوارتر شود بر کمالات نفسانی او افزوده می گردد .

و امـا از نظر عملی دو فایـده مهم بر این اعتقـاد مترتب می شود یکی آنکه هنگـامی که انسان دانست که همه حوادث جهان بر اساس قضاء و قـدر و تـدبیر حکیمانه الهی پدید می آید تحمل سـختیها و دشواریهای زندگی برای او آسان می شود و در برابر مصائب و حوادث ناگوار خود را نمی بازد بلکه آمادگی خوبی برای کسب ملکات فاضله ای مانند صبر و شکر و توکل و رضا و تسلیم پیدا می کند .

دوم آنکه به خوشـیها و شادیهای زندگی نیز سـرمست و مغرور نمی شود و مبتلی به شـیفتگی و دلدادگی نسبت به لذایذ دنیا و غفلت از خدا نمی گردد (لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم و الله لا یحب کل مختال فخور) (۴) .

با این همه بایـد توجه داشت که مساله قضاء و قدر بصورت نادرستی تفسـیر نشود و بهانه ای برای تنبلی و راحت طلبی و سـلب مسـئولیت قرار نگیرد زیرا اینگـونه برداشـتهای غلـط از معـارف دینی نهـایت آرزوی شـیاطین انس و جن و مـوجب سـقوط در خطرنـاکترین دره های شـقاوت و بـدبختی دنیا و آخرت است و شایـد به همین سـبب باشـد که در بسـیاری از روایات از ورود اشخاص کم استعداد در اینگونه مسائل منع شده است

خلاصه

۱- قضاء بمعنای گذرانـدن و به پایان رسانـدن و تقـدیر بمعنای اندازه گیری است و از این روی مرتبه تقدیر قبل از مرتبه قضاء خواهد بود .

۲- تقدیر و قضاء از صفات

فعلیه الهی است و برای تعیین جایگاه آنها باید مراتب فعل را مورد توجه قرار داد .

۳- عقل با توجه به تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم مفهوم امکان ذاتی را انتزاع می کند و آن را ملاک احتیاج به علت می شمارد تا آن را از حد تساوی خارج و به حد وجوب و ضرورت برساند و آنگاه آن را ایجاد کند تا بوجود بیاید اما ترتب این مفاهیم عقلی است نه خارجی .

۴- اگر علت مرکب باشد در صورتی می تواند معلول را ایجاب کند که همه اجزایش تحقق یافته باشد و گرنه نسبت معلول به علل ناقصه نسبت امکانی امکان بالقیاس معلول نسبت به علل ناقصه خواهد بود .

۵- یکی از اجزاء علت تامه در مورد فعل قصدی اراده فاعل است که معلول بدون آن ضرورت نخواهد یافت .

۶- حصول اراده به نوبه خود منوط به تصور و تصدیق و شوق است که ترتب دیگری را باید در میان آنها در نظر گرفت .

۷- با تجرید این مفاهیم از جهات نقص می توان نتیجه گرفت که هر فاعل مختاری باید علم به کار و نتیجه آن و کیفیت ترتیب مقدمات بگونه ای که نتیجه بدهد و نیز محبت اصلی به نتیجه کار و محبت فرعی به کار داشته باشد .

۸- تعیین حدود و مشخصات کار و نیز تعیین مقدمات و شرایطی که برای انجام آن لازم است تقدیر و قطعیت یافتن آن قضاء نامیده می شود که هر کدام از آنها به علمی و عینی قابل تقسیم است .

۹- با توجه به اینکه همه موجودات امکانی مخلوق بی واسطه یا باواسطه خدای متعال هستند طبعا ایجاد همه آنها از

طرف خدای متعال هم از نظر عقل مسبوق به مرتبه تقدیر و قضاء خواهد بود .

۱۰- تقـدیر علمی الهی عبارت است از انکشاف رابطه امکانی مخلوق با مقـدمات و علل ناقصه آن و قضاء علمی عبارت اسـت از انکشاف رابطه ضروری مخلوق با علت تامه اش .

۱۱- تقـدیر عینی الهی عبـارت است از فراهم کردن مقـدمات و علل ناقصه یک پدیـده و قضای عینی عبارت است از رسانـدن پدیده به حد ضرورت و وجوب بالغیر .

۱۲- تقـدیر عینی قابـل تغییر است و تغییر تقـدیرات همـان است که بنـام بـداء نامیـده می شود امـا قضـاء چون مربوط به مرحله ضرورت فعل است قابل تغییر نیست و بنا بر این آنچه در باره تغییر در قضا وارد شده حمل بر قضاء مساوی با تقدیر می شود .

۱۳- در لسـان شـرع تقـدیر به لوح محو و اثبات و قضاء به لوح محفوظ نسـبت داده شـده و کسـی که بتوانـد از این الواح آگاه گردد از علوم مربوط به آنهـا مطلع خواهـد شـد و چون علوم مکتوب در لوح محو و اثبـات مربوط به روابـط امکانی و حصول مشروط پدیده ها است قابل تغییر می باشد .

۱۴- قضاء و قـدر مانند دیگر صـفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزه از قیود زمانی و مکانی است اما از نظر انتساب به مخلوقات مادی و متدرج الحصول متصف به این امور می گردد .

۱۵- اشکال اصلی در مورد قضاء و قدر الهی این است که اگر افعال اختیاری انسان هم مشمول آنها باشد جایی برای انتخاب و اختیار وی باقی نمی ماند .

۱۶- حل این اشکال به آن است که افعال انسان با وصف اختیاریت و

بـا شـرط صـدور از اراده انسان مورد قضاء و قـدر قرار می گیرد و این اوصاف و شـرایط از جمله تقـدیرات آنها است پس اگر بصورت جبری تحقق یابنـد خلاـف قضـاء و قـدر الهی خواهـد بود و در حقیقت تعلق اراده و قضـا و قـدر الهی به آنها در طول تعلق اراده انسان است و با آن مزاحمتی ندارد .

۱۷- فایده علمی اعتقاد به قضاء و قدر بالا رفتن سطح معرفت نسبت به تدبیر حکیمانه الهی و توحید افعالی است .

۱۸- فایده عملی این اعتقاد آسان شدن تحمل سختیها و مصائب و نیز جلوگیری از سرمستی و غرور از شادیها و کامیابیها است

پی نوشت

۱- سوره بقره آیه . ۱۱۷ ۲- سوره یس آیه ۸۲ . ۳- سوره رعد آیه ۳۹ . ۴- سوره حدید آیه ۲۳ .

درس هفتادم

خیر و شر در جهان

شامل : مقدمه مفهوم خیر و شر تحلیل فلسفی خیر و شر راز شرور جهان

مقدمه

در درسـهای شـصت و هفتم و شـصت و هشـتم به این مطلب اشـاره شـد که موجودات جهان از جهت کمال و خیری که دارند متعلق محبت و اراده الهی قرار می گیرنـد و حکمت و عنـایت الهی اقتضـاء دارد که جهان با نظام احسن و با بیشترین خیرات و کمالاـت بوجود بیایـد بـا توجه به این مطلب چنین سؤالی مطرح می شود که منشا شـرور و جهات نقص در جهان چیست و آیا بهتر این نبود که جهان خالی از شـرور و نقایص باشد چه شـروری که در اثر عوامل طبیعی پدید می آید مانند زلزله ها و سیلها و امراض و آفات و چه شروری که بوسیله انسانهای تبهکار بوجود می آید مانند انواع ظلم و جنایات .

و از همین جا است که بعضـی از مـذاهب شـرک آمیز قائل به دو مبـدا برای جهان شـده انـد یکی مبـدا خیرات و دیگری مبـدا شرور و نیز گروهی وجود شـرور را نشانه عدم تدبیر حکیمانه برای جهان پنداشته اند و در دره کفر و الحاد فرو غلطیده اند و به همین دلیل است که حکمای الهی عنایت خاصـی به مساله خیر و شـر مبذول داشـته اند و شـرور را به جهات عدمی بر گردانده اند .

برای حل این مساله لازم است نخست توضیحی پیرامون مفهوم عرفی خیر و شر بدهیم و سپس به تحلیل فلسفی آنها بپردازیم

مفهوم خیر و شر

برای دریـافتن معنـای خیر و شـر در محـاورات عرفی می توان از دقت در ویژگیهـای مشترک میـان مصـادیق واضـح آنهـا سود جست مثلا سلامتی و علم و امنیت از مصادیق واضح خیر و بیماری و جهل و ناامنی از مصادیق واضح شر بشمار می رود بدون

شک آنچه موجب این می شود که

انسان چیزی را برای خودش خیر یا شر بداند مطلوبیت و عدم مطلوبیت است یعنی هر چه را موافق خواسته های فطری خودش یافت آن را خیر و هر چه را مخالف با خواسته های فطریش یافت آن را شر می نامد به دیگر سخن برای انتزاع مفهوم خیر و شر در وهله اول مقایسه ای بین غبت خودش با اشیاء انجام می دهد و هر جا رابطه مثبت وجود داشت آن شی ء را خیر و هر جا رابطه منفی بود آن شی ء را شر بحساب می آورد .

در وهله دوم ویژگی انسان از یک طرف اضافه و مقایسه حذف می شود و رابطه بین هر موجودی ذی شعور و صاحب میل و رغبتی با اشیاء دیگر لحاظ می گردد و بدین ترتیب خیر مساوی با مطلوب برای هر موجود ذی شعور و شر مساوی با نامطلوب برای هر موجود ذی شعوری خواهد بود .

در اینجا اشکالی پیش می آید و آن این است که گاهی چیزی برای یک نوع از موجودات ذی شعور مطلوب و برای نوع دیگری نامطلوب است چنین چیزی را باید خیر بدانیم یا شر .

ولی این اشکال جواب ساده ای دارد و آن این است که شی ء مفروض برای اولی خیر و برای دومی شر است این تعدد حیثیت در مورد دو فرد از یک نوع و حتی در مورد دو قوه از یک فرد نیز صادق است مثلا ممکن است غذائی برای یک فرد مطلوب و برای دیگری نامطلوب باشد یا نسبت به یکی از قوای بدن خیر و نسبت به دیگری شر باشد .

در وهله سوم ویژگی شعور هم از طرف اضافه و مقایسه حذف می شود و مثلا سر سبزی

و خرمی و بـارداری خیر درخت و پژمردگی و خشـکیدگی و بی بـاری شـر آن محسـوب می شود در این جـا است که بعضـی گمـان کرده انـد که چنین تعمیمی در مفهوم خیر و شـر برخاسـته از نوعی انسـان انگاری طبیعت انتروپومورفیزم است و بعضـی دیگر پنداشـته انـد که ملاـک آن نفع و ضـرر اشـیاء برای انسـان است یعنی میوه داری درخت در واقع برای انسان خیر است نه برای درخت ولی از نظر ما این تعمیم نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد .

اسـتعمال خیر و شـر در محاورات عرفی منحصـر به ذوات و اعیان نمی شود بلکه در مورد افعال هم جریان می یابد و بعضـی از کارها خیر و بعضی دیگر شر تلقی می گردد و بدین ترتیب مفهوم خیر و شر و خوب و بد در زمینه اخلاق و ارزشها مطرح می شود و در این جا است که معرکه آرائی بین فلاسـفه اخلاق در تبیین مفاهیم ارزشـی و تعیین ملاک خیر و شر اخلاقی بر پا می گردد و مـا در درس بیسـتم در حـد گنجـایش این کتـاب در این باره بحث کرده ایم و تفصـیل مطلب را بایـد از فلسـفه اخلاق جستجو کرد

تحلیل فلسفی خیر و شر

برای اینکه تحلیل دقیقی در باره خیر و شر از دیدگاه فلسفی داشته باشیم باید به چند نکته توجه کنیم :

۱- اموری که متصف به خیر و شـر می شوند از یک نظر قابل تقسـیم به دو دسـته هستند یک دسته اموری که خیریت و شریت آنهـا قابـل تعلیـل به چیز دیگری نیست ماننـد خیر بودن حیـات و شـر بودن فناء و دسـته دیگر اموری که خیریت و شـریت آنها معلول امور دیگری است مانند خیر بودن آنچه

در ادامه حیات مؤثر است و شر بودن آنچه موجب فناء می گردد .

در واقع خیریت افعـال هم از قبیل دسـته دوم است زیرا مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایات و نتایـج آنها است و اگر غایات آنها هم وسیله ای برای تحقق اهداف بالاتری باشند نسبت به اهداف نهائی حکم فعل را نسبت به نتیجه خواهند داشت .

۲- همه میلهـا و رغبتهـای فطری شـاخه هـا و فروعی از حب ذات هسـتند و هر موجود ذی شـعوری چون خودش را دوست می دارد بقاء خودش و کمالات خودش را دوست می دارد و از این جهت میل به چیزهایی پیـدا می کنـد که در ادامه حیات یا در تکـاملش مؤثر هسـتند و به دیگر سـخن نیـازی از نیازهای بـدنی یا روانی او را تامین می کننـد و در حقیقت این میلها و رغبتها وسایلی هستند که دست آفرینش در نهاد هر موجود ذی شعوری قرار داده است تا او را بسوی چیزهایی که مورد نیازش هست سوق دهند .

بنا بر این مطلوب بالاصاله خود ذات و بدنبال آن بقاء ذات و کمالات ذات است و مطلوبیت اشـیاء دیگر به جهت تاثیری اسـت که در تامین این مطلوبهای اصـیل دارند و همچنین منفور بالذات فناء و نقص وجود خودش می باشد و منفوریت اشیاء دیگر به جهت تاثیری است که در منفور بالذات دارند .

بـدین ترتیب وجه روشـنی برای تعمیم خیر و شـر به کمال و نقص و سـپس به وجود و عـدم بـدست می آیـد یعنی با قرار دادن مصداق مطلوب و نامطلوب کمال و نقص وجود بجای این عنوانها در یک طرف اضافه و حذف ویژگی شـعور و میل از طرف دیگر تعمیم به کمال

و نقص حاصل می شود سپس با توجه به اینکه مطلوبیت کمال وجود تابع مطلوبیت اصل وجود است و کمال شی ء هم چیزی جز مرتبه ای از وجود آن نیست نتیجه گرفته می شود که اصیلترین خیر برای هر موجودی وجود آن و اصیلترین شر برای هر موجودی عدم آن خواهد بود .

این تعمیم اگر با نظر عرف هم موافق نباشد از نظر فلسفی صحیح بلکه لازم است زیرا فلسفه از حقایق نفس الامری بحث می کند صرف نظر از اینکه مورد میل و رغبت کسی باشد یا نباشد .

۳- هر گاه به کمال رسیدن موجودی متوقف بر شرط عدمی عدم مانع باشد می توان آن امر عدمی را به یک معنی از اجزاء علت تامه برای حصول کمال مفروض شمرد و از این جهت آن را خیری برای چنین موجودی محسوب داشت و بر عکس هر گاه نقض موجودی معلول مزاحمت موجود دیگری باشد می توان موجود مزاحم را شری برای آن تلقی کرد ولی از نظر دقیق فلسفی اتصاف امر عدمی به خیر و همچنین اتصاف امر وجودی به شر بالعرض است زیرا امر عدمی از آن جهت که کمال موجود دیگری بنوعی استناد به آن پیدا کرده متصف به خیر شده است و همچنین امر وجودی از این نظر که نقص موجود دیگری به آن استناد یافته متصف به شر شده است پس خیر بالذات همان کمال وجودی و شر بالذات همان نقص عدمی است مثلا سلامتی خیر بالذات و نبودن میکروب بیماری زا خیر بالعرض است و ضعف و بیماری شر بالذات و سموم و میکروبها شر بالعرض می باشد .

۴- در موجوداتی که دارای ابعاد و شؤون مختلف

یا اجزاء و قوای متعدد هستند ممکن است تزاحمی بین کمالاتشان یا اسباب حصول آنها پدید بیاید البته تزاحم فقط در مورد مادیات قابل فرض است در این صورت کمال هر جزء یا هر قوه ای نسبت به خودش خیر است و از آن جهت که با کمال قوه دیگری مزاحم می شود برای این قوه شر خواهد بود و برآیند کمالات و نقایص اجزاء و قوی خیر یا شر برای خود آن موجود بشمار می رود این بیان در باره مجموع جهان مادی که مشتمل بر موجودات متزاحمی هست نیز جاری می شود یعنی خیر بودن کل جهان به اینست که مجموعا واجد کمالات بیشتر و بالاتری باشد هر چند بعضی از موجودات به کمال مورد نیازشان نائل نشوند و همچنین شر بودن آن به غلبه کمی یا کیفی جهات نقص و فقدان است .

با توجه به نکات فوق می توان نتیجه گرفت که اولا خیر و شر از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و همانگونه که هیچ موجود عینی نیست که ماهیت آن علیت یا معلولیت باشد هیچ موجود عینی هم یافت نمی شود که ماهیت آن خیریت یا شریت باشد .

ثانیا همانگونه که علیت و معلولیت و سایر مفاهیم فلسفی قابل جعل و ایجاد نیستند بلکه عناوینی هستند که عقل از دیدگاههای معینی از وجودهای خاصی انتزاع می کند خیریت و شریت هم عناوینی است انتزاعی که تنها منشا انتزاع آنها را باید در عالم خارج جستجو کرد و نه ما بازاء عینی آنها را .

ثالثا وجود هیچ چیزی برای خودش شر نیست و همچنین بقاء و کمال هر موجودی برای خودش خیر است و شر بودن موجودی برای موجود دیگر

هم بالعرض است پس هیچ موجودی نه از نظر ماهیت شر است و نه می توان آن را منشا انتزاع ذاتی برای مفهوم شر دانست .

پس آنچه ذاتا منشا انتزاع شر بشمار می رود جهت نقصی است که در موجودی لحاظ می شود که شانیت کمال مقابل آن را داشته باشد و به دیگر سخن شر بالذات عدم ملکه خیر است مانند کری و کوری و بیماری و نادانی و ناتوانی در برابر شنوایی و بینایی و سلامتی و دانایی و توانایی بنابر این ناقص بودن هر یک از مجردات تام نسبت به مجرد بالاتر یا فاقد بودن هر یک از مجردات هم عرض نسبت به کمالات دیگران را نمی توان شری برای آن بحساب آورد زیرا شانیت واجد شد آن کمال را ندارد .

حاصل آنکه : هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتا متصف به شر شود و از این روی شر نیاز به مبدا و آفریننده ای نخواهد داشت زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد و این پاسخ نخستین سؤالی است که در مقدمه درس مطرح شد

راز شرور جهان

سؤال دیگر این است که چرا جهان بگونه ای آفریده شده که دارای این همه شرور و نقایص باشد این سؤال حتی بعد از پذیرفتن اینکه منشا انتزاع شر عدم است نیز مطرح می شود زیرا می توان گفت چرا جهان بصورتی آفریده نشده که جای این اعدام را وجودات گرفته باشند .

پاسخ به این سؤال از دقت در ویژگیهای ذاتی جهان طبیعت بدست می آید توضیح آنکه تاثیر و تاثر موجودات مادی در یکدیگر و تغییر و تحول و تضاد و تزاحم از ویژگیهای ذاتی جهان مادی است بگونه ای که اگر این ویژگیها نمی بود

چیزی بنـام جهان مادی وجود نمی داشت به دیگر سـخن نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی نظامی است ذاتی که لازمه سـنخ وجودهای مادی می باشد پس یا باید جهان مادی با همین نظام بوجود بیاید و یا اصـلا بوجود نیاید اما علاوه بر اینکه فیاضـیت مطلقه الهی اقتضـای ایجاد آن را دارد ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست زیرا خیرات آن بمراتب بیش از شرور بالعرضش می باشد بلکه تنها کمالات وجودی انسانهای کامل بر همه شرور جهان برتری دارد .

از یک سوی پدیـد آمدن پدیده های نوین در گرو نابود شدن پدیده های پیشـین است و همچنین بقاء موجودات زنده بوسـیله ارتزاق از نباتـات و حیوانـات دیگر تـامین می شود و از سوی دیگر کمالات نفسانی انسانها در سایه تحمل سـختیها و ناگواریها حاصل می گردد و نیز وجود بلاها و مصـیبتها مایه بیـداری از غفلتها و پی بردن به ماهیت این جهان و عبرت گرفتن از حوادث می شود .

اندیشـیدن در بـاره تـدبیر نوع انسان کافی است که به حکیمانه بودن این نظام پی ببریم بلکه اندیشـیدن پیرامون یکی از شؤون تـدبیر وی یعنی مـوت و حیـاتش نیز کفـایت می کنـد زیرا اگر قـانون مرگ و میر بر انسانهـا حـاکم نبـود علاـوه بر اینکـه به سعادتهـای اخروی نائـل نمی شدنـد و نیز از مشاهـده مرگ دیگران عبرت نمی گرفتنـد اساسـا آسایش دنیوی هم به هیـچ وجه برای آنان میسـر نمی گشت مثلا اگر همه انسانهای پیشـین امروز زنده بودند پهنه زمین برای مسـکن آنان هم کفایت نمی کرد چه رسد به تامین مواد غذائی و سایر لوازم زندگیشان پس برای تحقق چنین خیراتی چنان شروری ضرورت دارد .

حاصل آنکه اولا شرور

و نقایص این جهان لازمه لا ینفک نظام علی و معلولی آن است و یثیت شریت آنها که بازگشت به جهات عدمی می کند ذاتا متعلق محبت و اراده الهی قرار نمی گیرد و تنها آنها را می توان بالعرض متعلق اراده و ایجاد و قضاء و قدر قلمداد کرد .

ثانیا خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شر قلیل خلاف حکمت و نقض غرض است .

ثالثا همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فوائد زیادی دارد که به بعضی از آنها اشاره شد و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمتها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می گردد .

پروردگارا بر دانش و بینش و ایمان و محبت ما نسبت به خودت و دوستانت بیفزای و ما را از پیروان راستین آخرین برگزیدگانت و اهل بیت پاکش قرار بده و ما را مشمول عنایات ولی اعظمت حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه الشریف بگردان و توفیق شکر نعمتها و انجام بهترین کارهایی که می پسندی با اخلاص کامل عطا فرمای و درود بی پایان خودت را بر محمد و آل محمد همی فرست درودی که برکاتش شامل دیگر آفریدگانت گردد

خلاصه

۱- انسان در وهله اول مفهوم خیر و شر را از رابطه مثبت و منفی بین رغبتهای خودش و متعلقات آنها انتزاع می کند .

۲- در وهله دوم این رابطه را به هر موجود ذی شعوری با مطلوبها و نامطلوبهایش گسترش می دهد .

۳- در وهله سوم ویژگی شعور را نیز از طرف اضافه حذف می کند و مثلا میوه داری را خیر درخت تلقی می نماید .

۴- این تعمیم اخیر به گمان بعضی ناشی

از نسبت دادن صفات انسانی مانند میل و رغبت به سایر موجودات است و به گمان بعضی دیگر به لحاظ مطلوب بودن و نبودن اشیاء برای خود انسان است ولی از نظر ما نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد در شماره ۷ .

۵- خیر و شر در مورد افعال اختیاری هم بکار می رود که مربوط به فلسفه اخلاق است .

۶- خیر و شر به دو قسم بی واسطه و باواسطه تقسیم می شود مثلاـ حیات خیر بی واسطه و اسباب ادامه حیات خیر باواسطه بشمار می رود .

۷- میلها و رغبتها شاخه هایی از حب ذات و وسایلی برای تامین بقاء و کمال ذات هستند و از این روی می توان مطلوب و نامطلوب اصیل را کمال و نقص دانست و آن را به هر کمال و نقصی تعمیم داد .

۸- این تحلیل و تعمیم از نظر فلسفی ضرورت دارد زیرا حیثیت مطلوب و نامطلوب که نسبت به انواع و افراد موجودات فرق می کند موضوع بحث فلسفی نیست .

۹- گاهی یک امر عدمی بواسطه اینکه جزئی از علت تامه برای پیدایش خیری محسوب می شود متصف به خیریت می گردد نیز گاهی یک امر وجودی بسبب اینکه مزاحم و مانع از خیر دیگری می شود متصف به شریت می گردد اما این اتصافات بالعرض است و خیر بالذات همان کمال وجودی و شر بالذات همان نقص عدمی می باشد .

۱۰- ممکن است چیزی برای قوه ای خیر و برای قوه دیگری شر باشد و در این صورت برآیند خیرات و شرور قوی خیر یا شر آن موجود خواهد بود این جمع بندی در مورد کل عالم نیز جاری است .

۱۱- خیر و شر از معقولات

ثانیه فلسفی است و جعل و ایجاد به آنها تعلق نمی گیرد و در حقیقت منشا انتزاع خیر که همان وجود است متعلق جعل و ایجاد می باشد .

۱۲- وجود و بقاء و کمال هیچ موجودی برای خودش شر نیست و شر بودن موجودی برای موجود دیگر هم از یک سوی نسبی و از سوی دیگر بالعرض است پس نه ماهیت و نه وجود هیچ موجودی ذاتا متصف به شر نمی گردد .

۱۳- شر عدم ملکه خیر است و از حیثیت نقص موجودی که شانیت واجد شدن کمال مقابل آن را دارد انتزاع می شود .

۱۴- با توجه به عدمی بودن شر روشن می شود که شرور نیازی به آفریننده ندارند .

۱۵- دگرگونی و تزاحم از ویژگیهای ذاتی موجودات مادی و لازمه نظام علیت خاصی است که بر آنها حکمفرما می باشد و از این روی شرور نسبی و بالعرض قابل انفکاک از جهان مادی نیستند .

۱۶- برای اینکه شری بوجود نیاید بایستی جهان ماده خلق نشود ولی خلق نکردن آن موجب تفویت خیرات و کمالاتی است که قابل تحقق در آن می باشد .

۱۷- خیرات جهان مادی بمراتب بیش از شرور آنست و تنها کمالات انسانهای کامل بر همه شرور جهان برتری دارد .

۱۸- ترک ایجاد جهان مادی از یک سوی خلاف فیاضیت مطلقه الهی و از سوی دیگر خلاف حکمت الهی است زیرا ترک خیر کثیر برای اجتناب از شر قلیل نقض غرض و خلاف حکمت است .

۱۹- شرور نسبی و بالعرض به لحاظ شریت و نقص و جهات عدمی مورد تعلق اراده الهی قرار نمی گیرند بلکه جهات خیر و کمال آنها است که متعلق اراده الهی واقع می شود .

۲۰- افزون بر

این وجود نقایص و شرور فواید فراوانی دارد که از جمله آنها فراهم شدن زمینه تکامل برای انسانها از راه تحمل سختیها و بلاها و از راه پند گرفتن از حوادث است

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹